VORSTELLUNGEN

VON

GEBET UND VATERUNSER

BEI GRIECHISCHEN SCHRIFTSTELLERN

DER ERSTEN JAHRHUNDERTE NACH CHRISTUS.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

GROSSHERZOGL. LUDWIGS-UNIVERSITÄT ZU GIESSEN.

VORGELEGT VON

OTTO DIBELIUS.

GIESSEN 1903

J. RICKER'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG

(ALFRED TÖPELMANN).

Mit Genehmigung der hohen philosophischen Fakultät wird hier nur ein Teil der eingereichten Arbeit vorgelegt. Die ganze Abhandlung wird demnächst in erweiterter Form unter dem Titel: „Das Vaterunser. Umrisse zu einer Geschichte des Gebets in der alten und mittleren Kirche“ im J. Rickerschen Verlag (Alfred Töpelmann) in Gießen erscheinen.

Druck von C. G. Röder in Leipzig. 21330. 03.

Lebenslauf.

Ich, Friedrich Karl Otto Dibelius, wurde geboren am 15. Mai 1880 zu Berlin als Sohn des jetzigen Geheimen Regierungsrats Otto Dibelius und seiner Gattin Margarethe geb. Käuffer. Ich bin evangelischer Konfession. Ich besuchte das Luisenstädtische Gymnasium zu Berlin, und nachdem meine Eltern ihren Wohnsitz nach Groß-Lichterfelde verlegt hatten, das dortige Gymnasium, das ich Ostern 1899 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Ich studierte darauf in Berlin sechs Semester Theologie und beschäftigte mich daneben mit griechischer Philologie, insbesondere mit der griechischen Religionsgeschichte der hellenistischen Zeit. Seit Oktober 1900 bin ich Mitglied, seit 1901 Senior des Kirchenhistorischen Seminars zu Berlin. Am 3. August 1901 wurde meiner Arbeit über das Thema: „Das Verhältnis von Luthers Kleinem Katechismus zu den Monumenten volkstümlicher Katechese aus dem 8.—13. Jahrhundert ist nach Inhalt und Form darzulegen" der Königliche Preis zuerkannt. Ich hörte die Vorlesungen der Herren Professoren und Dozenten: Baudissin, Bellermann, Benzinger, Delitzsch, Diels, Dilthey, Gunkel, Harnack, Helm, Kaftan, Naudé, Paulsen, Pfleiderer, Plath, Schmidt, Schmitt, Seeberg, Soden, Sternfeld, Strack, Tangl, Weiß, Wilamowitz-Möllendorf, Winter. Ihnen allen, in erster Linie aber den Herren Professoren Albrecht Dieterich in Gießen und Adolf Harnack in Berlin, spreche ich meinen aufrichtigen Dank für die Anregung und Förderung meiner Studien aus.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41538118_0073

Eine Geschichte des Gebets im strengen Sinn des Wortes läßt sich nicht schreiben. Denn das Gebet gehört zu den ursprünglichen, geschichtelosen Lebensäußerungen des Menschen, die überall nachweisbar sind und an deren Form und Inhalt Jahrhunderte, ja selbst Jahrtausende wenig oder nichts haben ändern können. Mehr aber als das Gebet selbst sind in kulturell vorgeschrittenen Zeiten die Vorstellungen über das Gebet und seine Anwendung Wandelungen und Schwankungen unterworfen gewesen, die nicht gesetzmäßig aus einander folgen, die aber im engsten Anschluß an die religiöse und philosophische Bildung des Zeitalters nicht selten so stark sind, daß der Historiker nicht daran vorübergehen kann. Niemals sind diese Schwankungen stärker gewesen als in der Zeit, wo die junge christliche Religion mit beispielloser Kräftigkeit hineindrang in die hellenistische Kultur des römischen Reiches, wo es eine Fülle von Kulten und Religionen und philosophischen Systemen unter sich zwang und von den Bezwungenen so vieles in sich aufnahm, daß die Nachwelt oft fragen muß, wo bei so manchem, der sich ein Glied der großen Kirche nannte, etwas Christliches zu finden sei.

Kann man in der Entwicklung der spekulativ-religiösen Gedanken im Christentum der ersten Jahrhunderte spezifisch christliche oder christlich-jüdische Elemente von griechischen und von orientalischen scheiden, so muß man beim Gebet mit solcher Sonderung vorsichtig sein. Denn die wichtigsten, grundlegenden Vorstellungen vom Gebet sind allen diesen Religionen gemeinsam. Der Grieche, der Jude, der Orientale, sie alle bitten die Gottheit um alles, was ihnen am Herzen liegt; sie loben sie, sie bringen ihr Dank. Sie alle kennen Formeln und Gebete, die den Gott zwingen, zu tun, was der Betende will; sie glauben alle, daß irgend welche Leistungen des Menschen die Gottheit zur Gegenleistung verpflichten, und daß diese Gegenleistung auch nicht ausbleibt, wenn man die Gottheit im Gebete daran erinnert. Gewiß sind diese Vorstellungen in geschichtlicher Folge entstanden, aber sie haben einander nicht abgelöst. Zu der Zeit, wo sich christliche Ge-

meinden bilden, sind sie in der Volksreligion der ganzen Welt sämtlich nebeneinander verbreitet. Und sie bleiben nebeneinander auch in den christlichen Gemeinden. Wer da Geschichte schreiben wollte, der würde zu dem mageren Resultat kommen, daß mit der allmählichen Vergeistigung des Gottesbegriffes wohl im Lauf der Jahrhunderte die allergröbsten magischen Vorstellungen schwinden und daß die äußere Form sich ein wenig wandelt, daß aber der Inhalt der Gebete und die Gedanken über ihre Voraussetzungen und Folgen die gleichen geblieben sind. Der geschichtlichen Betrachtung bieten sich im wesentlichen nur die Schriften von Männern dar, die ihre Bildung über die Gedankenwelt der großen Masse hinaushebt, oder die sich in religiös lebendiger Zeit zu reineren Vorstellungen emporschwingen. Die Gedanken solcher Männer und der Kreise, die sie repräsentieren, auf ihre historischen Voraussetzungen und auf die sie bedingenden Umstände hin zu untersuchen, kann allein unsere Aufgabe sein.

Hier wird man vielleicht von einer „Hellenisierung des Christentums“ sprechen können. Denn die junge, christliche Religion trat aus der Gedankenwelt der spätjüdischen Apokryphen, aus der Gedankenwelt Jesu und des Paulus, in der die Sublimierung der Gottesvorstellung längst alle magischen Gedanken, im Prinzip auch alle Vorstellungen vom Vertrag zwischen Gott und Mensch, von Leistung und Gegenleistung, ausgeschieden hatte, hinein in eine Umgebung, in der auch unter den Gebildeten solche Anschauungen durchaus im Schwange waren; sie trat aus einem Vorstellungskreise, in dem das Gebet etwas ganz Selbstverständliches war, über dessen Berechtigung man kaum reflektiert hatte, hinaus vor eine gebildete Welt, mit deren philosophischen Systemen das Gebet leicht in Widerspruch geraten konnte, und deren Denker darum längst die Frage nach seiner Berechtigung gestellt und nicht immer bejaht hatten. Es liegt auf der Hand, daß hier auf irgend eine Weise ein Ausgleich eintreten mußte; und so ist für das Verständnis altchristlicher Auffassung vom Gebet ein Überblick über die Vorstellungen der hellenistisch-römischen Zeit darüber unerläßlich.

1.

In dem Drängen und Treiben der verschiedenen Kulte und Philosophenschulen, das diese Epoche auszeichnet, in dem Suchen und Ringen geängsteter und an sich und der Welt verzweifelnder Menschen handelte es sich immer um das Eine: Welches ist der wahre Gott?

Wem gebührt Anbetung und Verehrung? Ob man sich des göttlichen Schutzes im allgemeinen, der Hilfe für einen besonderen Fall versichern will, ob man nach Erlösung von der Welt und ihrer Unreinheit verlangt: überall ist das die entscheidende Frage: An wen wende ich mich? Wem bringe ich Opfer und Weihgeschenke, Weihrauch und Gebet dar? Wem baue ich Tempel, wem weihe ich Steine, Tempel, Haine? Auch für das Judentum gab es in seiner Beziehung zu den Heiden den einen Hauptgegensatz, hinter dem alles andere zurücktrat: hier Verehrung des wahren Gottes — dort Anbetung der Götzen. Im römischen Weltreich, wo der Gegensatz der Götter und Kulte Tag für Tag einem jeden entgegentrat, mußte die Frage nach der rechten Gottheit, die man anzubeten habe, ungleich brennender sein. Ist doch in den alten klassischen Kulten, im Kult der Genien und Dämonen[1]), der Isis und der phrygischen Gottheiten, dann im Kaiserkult, bei den Festen und Feiern der syrischen und phönizischen Götter, beim Kult des Mithras, überall der Gottesdienst, die Anbetung und Verehrung, mit anderen Worten: das eigentlich Kultische, das Wesentliche und Entscheidende. Denn das gehörte zur Gottheit; ein Gott ohne Kultus ist für den antiken Begriff ein Unding. In welcher Weise man dann des Schutzes oder der Hilfe der Gottheit teilhaftig wird, ob durch Weihen oder Magie, durch Mantik oder durch schlichtes Bittgebet, ist eine Frage zweiten Ranges. Dementsprechend handelt es sich auch bei der Stellungnahme der Philosophen zur Volksreligion um ihr Verhältnis zum Kultus, zur Gottesverehrung[2]). Wohl jeder Stoiker und Platoniker der ersten Jahrhunderte setzt sich mit dieser auseinander; suchen wir dagegen nach Äußerungen über das Bittgebet, so ist unsere Ausbeute dürftig.

Die Frömmigkeit der Antike ist Gottesverehrung. Von diesem Satze hat jede Untersuchung über das Gebet auszugehen. Es folgt daraus, daß wir uns vielleicht mehr als auf anderen Gebieten zu bemühen haben, von modernen Empfindungen abzusehen und unsere

[1]) So auch im Seelenkult: „Wenn es im eigenen Interesse gut und geraten ist, diese unsichtbaren Seelenmächte sich durch Opfer geneigt zu machen und wohlwollend zu erhalten, so ist doch in viel höherem Maße ihre Verehrung eingegeben durch ein Gefühl der Pietät, das nicht mehr auf eigenen Vorteil, sondern auf Ehre und Nutzen der verehrten Toten bedacht ist.“ Rohde, Psyche, Frb. i. B. 1894, S. 227/28.

[2]) Man lese nur die betreffenden Abschnitte in Zellers Philosophie der Griechen, um sich davon zu überzeugen.

Quellen nicht von Gesichtspunkten aus zu betrachten, die ein schiefes Bild ergeben. Zu dem, was wir unter Gebetsleben verstehen, einem Reden des Menschen zu Gott, der steten Bitte um Erlösung von Schuld, um Hilfe in jeder Not des Tages, mögen in der jüdischen Frömmigkeit Ansätze vorhanden sein; in der römisch-hellenistischen Welt findet sich das nicht. Werden wir vor ein Bild gestellt, auf dem wir einen Menschen in betender Haltung sehen, so denken wir unwillkürlich an eine Bitte um Erlösung oder Hilfe; der Grieche zeichnet ein Kreuz, davor einen Menschen, und schreibt darunter: Alexamenos verehrt seinen Gott, er betet ihn an[1]). Darum wäre es falsch, wollten wir uns bei einer Untersuchung über die Voraussetzungen für eine christliche Auffassung des Gebets innerhalb hellenistischer Kultur beschränken auf eine Skizze der griechischen Vorstellungen vom Bittgebet. Eine solche ist notwendig, reicht aber nicht aus; der Gebrauch des Gebetes im Kultus, zur Gottesverehrung und Anbetung, ist in der griechischen Religion die Hauptsache. — Damit ist natürlich die Bedeutung, die das Gebet als Bitte jederzeit im privaten wie im öffentlichen Leben gehabt hat, nicht in Abrede gestellt, wie ja auch die kultischen Handlungen in der Regel einen Nebenzweck für den Menschen in sich schließen. Aber eben diese Zwitterstellung brachte es mit sich, daß ein durchgreifender Unterschied zwischen Bittgebet und Anbetung nicht empfunden wurde. Das zeigt sich am deutlichsten in der engen Verbindung des Gebets mit dem Opfer, die so lange bestanden hat, als es Opfer gab, ja in bildlicher Rede bis auf den heutigen Tag. Wie das Opfer bald lediglich der Gottesverehrung und der Anbetung dient, bald die Gottheit zur Erfüllung eines Wunsches geneigt machen soll, beides sich aber im Ausdruck und in der Form der Darbringung nicht unterscheidet, so auch das Gebet, in dem dann der Begriff der Anbetung und der der Bitte völlig ineinander übergeht, so zwar, daß der kultische Gedanke die Anbetung überwiegt. Für diese Verschwommenheit in der Auffassung des Gebets ist nichts charakteristischer als der ständige, synonymische Wechsel von Opfer und Gebet in jeder der beiden Bedeutungen[2]).

Wenn wir uns nun im folgenden dennoch zumeist auf eine Untersuchung über die Vorstellungen vom Bittgebet beschränken werden, so

---

[1]) Αλεξαμενος σεβετε θεον. Spottkruzifix vom Palatin.

[2]) Ein typisches Beispiel dafür ist die 10. Satire Juvenals.

geschieht das lediglich deshalb, weil in den Gedanken über die anbetende Verehrung der Gottheit der Natur der Sache nach Wandlungen wenig oder gar nicht zu verzeichnen sind. Das Bittgebet stellt dagegen die Frage nach seiner Vereinbarkeit mit einem gleichmäßigen, gesetzmäßigen Weltgeschehen. Diese Frage ist zu verschiedenen Zeiten verschieden formuliert und noch verschiedener beantwortet worden; in irgend einer Form aber taucht sie fast überall auf und bringt in die Vorstellungen vom Gebet Leben und Bewegung. Wir bleiben uns aber dabei stets dessen bewußt, daß unser Interesse an dieser Frage nicht das der Alten ist, daß für diese das Bittgebet mit der Anbetung verschwamm und der Gesichtspunkt der kultischen Handlung für das Gebet ebenso wie für das Opfer im Vordergrunde stand.

2.

Daß auch im griechischen Volke alle die Vorstellungen vom Gebet lebten, die wir als Gemeingut aller Völker bezeichnet haben, ist schon bemerkt worden. Man trug den Göttern alle seine Wünsche vor und hoffte von ihnen Erhörung[1]). Die eigenartigen Probleme, die das Gebet bei den Griechen stellt, vor allem die Wahl der Gottheit, an die man sich zu wenden, der Namen und Beinamen, die man ihr zu geben hat, gehören nicht hierher, und wir könnten uns mit der einfachen Feststellung, daß das griechische Volk gebetet hat wie andere Völker auch, begnügen, forderte nicht die Ausprägung, in der wir zwei allgemein verbreitete Gedanken bei den Griechen finden, besondere Aufmerksamkeit.

Die primitiven Gottesvorstellungen führen allenthalben dazu, daß der Mensch für die Erhörung seiner Bitte der Gottheit eine Gegenleistung verspricht, ein Opfer[2]), ein Weihgeschenk[3]) oder dergl. Aber

---

[1]) Dafür bedarf es keiner Belege. Wohin das ängstliche Festhalten an den Zeugnissen der Literatur in diesem Falle führt, sehen wir an dem Satz von L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, Berlin 1882, Bd. II, S. 32: Besonders die Athener scheinen in hohem Grade die Gewohnheit gehabt zu haben, alles, was sie gerade ersehnten, zum Gegenstande eines Gebets zu machen.

[2]) Das wird vorzüglich illustriert in einer Fabel des Babrios (23), in der ein Herdenbesitzer den Nymphen ein Opfer darzubringen verspricht, wenn er den Räuber eines verlorenen Stieres finden sollte, darauf den Stier in den Klauen eines Löwen erblickt und nun ein noch größeres Opfer für den Fall gelobt, daß er selbst diesem Räuber entrinnen kann.

[3]) Ferd. Dümmler, Das griechische Weihgeschenk. Kl. Schriften, 1901, II, S. 207: „Das Verständnis für die meisten Typen privater Weihgeschenke

die Gegengabe des Menschen kann auch vorausgenommen werden, sodaß die Gottheit durch die Darbringung von Opfern überredet, ja verpflichtet wird, den Willen des Betenden zu tun. Davon ist auch bei den Griechen unzählige Male die Rede[1]), besonders in der Polemik der Philosophen[2]). Nun bringt es die enge Verbindung des Gebets mit dem Kultus, seine Bedeutung für die Anbetung und Verehrung der Gottheit mit sich, daß auch das Gebet selbst als eine Leistung des Menschen an die Gottheit aufgefaßt wird; indem der Mensch betet und dabei die Gottheit erinnert an ihre Taten und ihre Macht, bringt er ihr eine angenehme Gabe dar. So verhält sich das Gebet selbst zur Erhörung wie Leistung und Gegenleistung[3]).

Aber man kann die Gottheit auch geradezu zwingen, den Willen des Menschen zu tun, wenn man nur die Kenntnis der wirksamen Formel besitzt. Entweder glaubte man, daß der Name der Gottheit eine magische Kraft besitze, oder man lehrte und überlieferte besondere Formeln, Sprüche und Gebete, oder man schrieb dem langsam und feierlich rezitierten Gebet eine besondere Wirksamkeit zu. So wird aus dem πείθειν die πειθανάγκη[4]), ja zu βιαστικαὶ ἀπειλαί werden die Gebete[5]). Auf Grund dieser Vorstellung ist die ganze umfangreiche Literatur der Zauberpapyri erwachsen; sie ist aber älter als diese[6]). Und mit Hülfe solcher „Gebete" erzwingt sich der Betende alles, was sein Herz begehrt: Gesundheit und Reichtum, Glück und Kindersegen,

---

gibt das Bedürfnis, sich der Gottheit in Erinnerung zu bringen oder im Gedächtnis zu erhalten als ein zuvor Hilfsbedürftiger, der sich aber für geleistete Hilfe wieder erkenntlich erweist".

[1]) Dahin gehören die häufigen Gebete mit dem Schema: εἴ που ἐγὼ .... νῦν σύ.

[2]) Vgl. Alc. II, 149 D; Plato, res publ. 2, 364 B, 3, 399 B, legg. 10, 909 B, 931 B C. Zeller, Philos. d. Griechen II³, S. 785.

[3]) Kaibel zu Sophocl., Electra V, 1383. Vgl. Nägelsbach, Nachhom. Theologie, S. 215.

[4]) Porphyrius bei Euseb., praep. ev. 5, 8. Auch das πείθειν des Plato ist wohl bisweilen nur gemilderter Ausdruck für die ἀνάγκη. Vgl. Rohde, Psyche, 1894, S. 379, Anm.

[5]) Jamblich, de myst. 6, 5. τὰ δεῖνα πράξεις κἂν θέλῃς κἂν μὴ θέλῃς Refrain in dem Zauberhymnus des großen Pariser Papyrus, Z. 2242 ff.

[6]) Erster deutlicher Beleg Pindar, Ol. I, 73: ἐγχὺς ἐλθὼν πολιᾶς ἁλὸς οἷος ἐν ὄρφνᾳ ἄπυεν βαρύκτυπον Εὐτρίαιναν, δδ' αὐτῷ πὰρ ποδὶ σχεδὸν φάνη, τῷ μὲν εἶπε ... Vgl. Usener, Götternamen, S. 336, Anm. 9.

Ruhm, Sieg und Liebesgenuß[1]). Und nicht nur das niedere Volk setzte seine Hoffnung auf diese Kunst: Von Kaisern hören wir, daß sie ihr anhingen[2]); und die große Bedeutung der Magie in der neuplatonischen Philosophie beweist zur Genüge, wie weit in den Kreisen der Gebildeten solcher Glaube verbreitet gewesen ist. Es ist sehr bedeutsam, daß Plotin, bei dem ja aller Naturzusammenhang als magisch erscheint, das Gebet nicht anders in sein philosophisches System einzufügen gewußt hat, als indem er die Bewegung des Betenden sich sympathetisch von unten nach oben fortpflanzen, das Gebet also magisch auf die Gestirne wirken läßt. In das 2. Jahrhundert fällt die Blütezeit der griechischen Zauberliteratur, also genau in die Zeit der ersten inneren Festigung der christlichen Gemeinden. Daß die magischen Vorstellungen auch auf die christlichen Anschauungen vom Gebet gewirkt haben werden, ist von vornherein anzunehmen.

Inzwischen aber hatte die Entwicklung der Philosophie auf griechischem Boden zu einer Vergeistigung des Gebets geführt.

Das Zeitalter der griechischen Aufklärung konnte auch auf die Vorstellungen vom Gebet nicht ohne Einfluß bleiben. Man fühlte, daß die naive Bitte um allerhand irdische Güter — etwa auch auf Kosten der Mitmenschen — einer reineren Gottesvorstellung nicht würdig sei, und begann, entweder nur im allgemeinen um das Gute zu bitten, den allwissenden Göttern anheimstellend, was dies Gute im einzelnen Falle sei[3]), oder bestimmte, meist sittliche Güter als die allein zulässigen Gegenstände des Gebetes zu bezeichnen: so etwa Gesundheit des Leibes und der Seele, guten Ruf und keuschen Sinn[4]).

---

[1]) Gegenstände magischer Bitten sind z. B. pap. Mimaut du Louvre, V. 270f.: ζωήν, ὑγιείαν, σωτηρίαν, πλοῦτον, εὐτεκνίαν, γνῶσιν, εὐκρασίαν, εὐμένειαν, εὐβουλίαν, εὐδοξίαν, μνήμην, χάριν, μορφήν, κάλλος, πεισμονήν u. s. f. pap. mag. mus. Lugd. Bat. VIII, 8: σὺ δίδεις πλοῦτον, εὐτυχίαν, εὐτεκνίαν, ἰσχύν, τροφάς u. s. f. Leidener Papyrus J 395, XVIII, 8f. A. Dieterich, Abraxas, Lpz. 1891, S. 197, Z. 3f.: ὑγιείαν, σωτηρίαν, εὐπορίαν, δόξαν, νίκην, κράτος, ἐπαφροδισίαν, u. s. f.

[2]) Dieterich, Abraxas, S. 152.

[3]) Plato, Phaedr. 279 BC; Xen. Memor. 1, 3, 2; Alcib. II, 138 B, 148 A, 142 E, 149 BC; Demosthenes 20, 161; Plutarch, Moral. 238f. Philostr. vita Apoll. I, 11. 34. IV, 40: τὰ ὀφειλόμενα.

[4]) Plin., paneg. 3: roga bonam mentem, bonam valetudinem animi. Sen., ep. 10: ἀρετὴν ψυχῆς καὶ ἡσυχίαν βίου καὶ ζωὴν ἄμεμπτον καὶ εὔελπιν θάνατον. Aus dem Munde der Inder ließ man sich anweisen, nur um Gerechtigkeit zu beten (Nik. Dam. Fr. 145). Philostr. vita Apoll. IV, 40 wird τὰ ὀφειλόμενα

In den Kreisen der Skeptiker[1]) und Rationalisten regte sich wohl auch der Zweifel an dem Nutzen des Bittgebetes überhaupt; besonders hat Maximus Tyrius die Zwecklosigkeit dieser Gebete nachzuweisen gesucht. Aber soweit wir sehen können, hat solcher Zweifel nicht durchschlagend gewirkt. Überhaupt dürfen wir den Einfluß dieses Strebens nach Vergeistigung des Gebets, das wir in manchen philosophischen Kreisen beobachten können, auf die Welt der Gebildeten nicht überschätzen. Der philosophisch Gebildete, der sich wohl gern einen Schüler des Plato oder des Zeno nennen hörte, betete doch ruhig weiter um alles, was ihm am Herzen lag[2]); und so können wir eine nachhaltige Wirkung der griechischen Aufklärungsepoche für die Kreise der Gebildeten — aber auch nur für diese — höchstens darin sehen, daß sie die Vorstellungen von der magisch-zwingenden Gewalt der Formel und von der Leistung, der eine Gegenleistung notwendig entsprechen muß, zurückgedrängt, aber nicht beseitigt hat. Jedenfalls, und das ist uns hier die Hauptsache, finden wir das Gebet in den meisten Philosophenschulen unbefangen gebraucht, selbst da, wo der Gedanke der unbedingten Gesetzmäßigkeit des Weltgeschehens es hätte ausschließen sollen[3]). In den philosophischen Systemen der klassischen Zeit war eben für die Religion nur nach ihrer spekulativen, nicht nach ihrer praktischen Seite Raum. Darum wendet sich das Interesse nirgends dem Gebet zu. Das wird erst anders, als der Neuplatonismus den Versuch macht, ein großes System der Religion zu schaffen. Hier stellen sich sofort die Schwierigkeiten ein, und fast alle Neuplatoniker haben daher eine ausführliche Rechtfertigung des Gebets unternommen. Aber das sind Versuche der untergehenden Antike. Die ersten beiden

---

als allein würdiger Gegenstand des Gebets näher erläutert als: δικαιοσύνην εἶναι, νόμους μὴ καταλύεσθαι, πένεσθαι τοὺς σοφούς, τοὺς δὲ ἄλλους πλουτεῖν μέν, ἀδόλως δέ.

[1]) Daß sich Cyniker über Gebete und Gelübde lustig gemacht haben, beweisen die Anekdoten b. Diog. 37f. 59.

[2]) Vgl. z. B. Xen. Oecon. 11, 8 . . . εὐχομένῳ καὶ ὑγιείας τυγχάνειν καὶ ῥώμης σώματος καὶ τιμῆς ἐν πόλει καὶ εὐνοίας ἐν φίλοις καὶ ἐν πολέμῳ καλῆς σωτηρίας καὶ πλούτου καλῶς αὐξαμένου. Isocr. 18, 6: ὑγίειαν καὶ κτῆσιν ἀγαθήν. Plutarch, Moral. 1, 166 E. παρ' ὧν αἰτούμεθα πλοῦτον, εὐπορίαν, εἰρήνην, ὁμόνοιαν, ὄρθωσιν λόγων καὶ ἔργων τῶν ἀρίστων. Xen. Anab. 3, 1,6. Vor allem vgl. Juvenal, sat. X und Persius, sat. II, 8, ebenso Diog. L. 6, 42, die Fabeln des Babrios (20. 23); denn alle diese satirischen Bemerkungen beziehen sich gewiß nicht nur auf die „große Masse", sondern ebenso auf den Durchschnitt der Gebildeten. [3]) Genauere Nachweise s. u.

christlichen Jahrhunderte kennen eigentliche Probleme auf dem Gebiet des Gebetes nicht. Die Philosophen halten das Gebet fest, nur etwa in reinerer, vergeistigter Form; für das Volk hat es seinen festen Sitz im Kultus und in der Magie; für beide ist es in erster Linie Anbetung.

3.

In den ersten christlichen Gemeinden herrschte eine lebhaft erregte religiöse Stimmung. Das kam auch in den Gebeten zum Ausdruck. Die Schriften der ersten Generationen mit ihrer immer wiederholten Mahnung zum Gebet, ihren vielen Aussprüchen über dies Thema und nicht zuletzt mit ihrer Fülle von Gebeten selbst beweisen, daß hier ein Gebetsleben bestand, so kräftig und rege wie nirgends sonst. Überschwenglicher Dank und Lobpreis für das Große und Neue, was den Christen geworden, bildete den Hauptinhalt der Gemeindeversammlung. — Die gottesdienstlichen Feiern der Christen wurzelten im jüdischen Gottesdienst und hatten mit diesem mehr Ähnlichkeit, als man Wort haben wollte; vom griechischen Kultus waren sie durchaus verschieden. Es fehlte ihnen der dort grundlegende Gedanke, daß der Gott Verehrung und Anbetung verlangt; daß das die selbstverständlichen Leistungen sind, die der Mensch der von ihm als wahr erkannten Gottheit darbringen muß. Und findet sich auch der Ausdruck προσκυνεῖν in urchristlichen Schriften, so sollte man doch von einer Gottes„verehrung“ der ältesten Christenheit überhaupt nicht sprechen. Was sich unter den Gebeten so ausnimmt und vielleicht auch im Wortlaut jüdischer und griechischer Gottesanbetung nahe kommt, das ist doch nichts anderes als freiwilliger, ursprünglichster, in der Form absolut freier Dank und Lobpreis Gottes für die Gnade, die er die Menschen hat erfahren lassen. Ja, die enthusiastische Gewalt solcher Gebete war nicht selten so mächtig, daß sie den Beter, oder in der Gemeindeversammlung den Propheten in die Ekstase versetzten[1]), die hier ungewollt, und darum das Gegenteil ist von der der enthusiastischen Kulte Griechenlands. Vor der religiösen Lebendigkeit dieser Zeit verschwindet die Sorge um Irdisches: Sündenvergebung und Herzensreinigung[2]), der Geist der Weisheit und der Liebe[3]), die Er-

[1]) Acta 4, 31, Hermas, Maud. XI, 9. 14, (Mart. Polyc. 5, 2).
[2]) Acta 4, 24ff. 2. Cor. 13, 7.
[3]) Eph. 3, 14—16; 6, 18f.; Phil. 1, 9; Col. 1, 9; 4, 2f.; 2. Thess. 1, 11; 3, 1. 2.

lösung[1]), das Wohl der Mitchristen[2]) und die Ausbreitung und Sammlung der Kirche[3]), das war der Inhalt der Bitten, die getragen werden von einem felsenfesten Vertrauen auf die Erhörungsmöglichkeit jedes Gebets und auf die Kraft der Fürbitte.

Die Zeit, für die der eben geschilderte Zustand gilt, läßt sich nicht fest abgrenzen. So wird es überall da gewesen sein, wo ein begeisterter Apostel oder Prophet das neue Evangelium einzupflanzen verstand. Hier wird jener Geist länger geherrscht haben, dort weniger lange. Für alle Gemeinden aber kam die Zeit, wo der Enthusiasmus schwand und alte Anschauung und Gewöhnung mit unwiderstehlicher Macht wieder einzudringen begann. Philosophisch gebildete Männer wurden Christen und konnten doch ihre platonische oder stoische Weltanschauung nicht abstreifen; die große Masse der Gemeindeglieder bekannte sich freudig zu ihrem neuen Herrn und war überzeugt, etwas Neues ergriffen zu haben; aber der Volksglaube blieb und mit ihm auch die Gedankenwelt des heidnischen Kultus. Versuchen wir, uns ein Bild davon zu machen, wie man sich in der christlichen Gemeinde zum Gebet stellte, welche Anschauungen wir als die „vulgärchristlichen“ feststellen können[4]).

---

[1]) Röm. 10, 1.

[2]) Röm. 1, 10; 15, 30. 31; 2. Cor. 1, 11; 13, 7; Eph. 1, 16. 17; 3, 14ff.; 6, 18; Phil. 1, 3. 9. 19; Col. 1, 3. 9; 4, 3. 12. 18; 2. Thess. 1, 11; 3, 1f.; Philem. 22; Jac. 5, 16; Act. 7, 59f.; 1. Clem. 59, 4; Polyc. ad Phil. 12. Zu diesen Fürbitten der urchristlichen Briefliteratur ist zu vergleichen der Brief des Jonathan an die Spartaner, 1. Makk. 12, 11: ἡμεῖς οὖν ἐν παντὶ καιρῷ ἀδιαλείπτως ἐν ταῖς ἑορταῖς καὶ ἐν ταῖς λοιπαῖς καθηκούσαις ἡμέραις μιμνησκόμεθα ὑμῶν, ἐφ᾽ ὧν προσφέρομεν θυσιῶν καὶ ἐν ταῖς προσευχαῖς, ὡς δέον ἐστὶν καὶ πρέπον μνημονεύειν ἀδελφῶν. Die Versicherung beständiger Fürbitte des Schreibenden für den Adressaten scheint zum religiösen Briefstil der Zeit zu gehören.

[3]) Διδ. 10, 5. Ganz ähnlich lautet das ebenfalls gottesdienstliche Gebet des Nehemia, 2. Makk. 1, 24ff.

[4]) Hier macht die Frage nach den Quellen Schwierigkeiten. Es bieten sich sofort dar: Hermas, Didache, der sog. 2. Clemensbrief, der als Predigt unwillkürlich Vulgäres bringt, und die apokryphen Apostelgeschichten nach Abzug dessen, was in der erbaulichen Tendenz seinen Grund hat. Dazu kommen die Stellen, an denen die Kirchenväter über Meinungen des Volkes berichten und endlich späte Institutionen und Festsetzungen, die nur der Niederschlag alter Anschauungen sind, d. h. in unserm Falle Einrichtungen des Mönchtums und einzelne Kanones der Konzilien. Die Gottesdienstordnungen sind stark durch literarische Tradition beeinflußt. Unbewiesene Voraussetzung ist dabei,

Daß man zu Gott betete um alles, was einem am Herzen lag, und für alle, an die man dachte[1]), bedarf nach dem oben Dargelegten nicht der Erwähnung. Überdies wird ja dem Hermas geradezu befohlen, ohne Bedenken Gott um alles zu bitten[2]). Im besonderen fühlt man sich überall da zum Gebet gedrängt, wo man sich in die Sphäre Gottes hineinversetzt glaubt, mag das nun im Gottesdienst, in der Vision[3]) oder bei Taufe und Abendmahl[4]) der Fall sein. Bald aber macht man die Erfahrung, daß die Erfüllung einer Bitte bisweilen ausbleibt[5]). Man sucht nach Gründen und findet sie in der

daß die vulgären Vorstellungen vom Gebet sich in den ersten vier Jahrhunderten der Kirche, auf die es uns zunächst ankommt, nicht wesentlich verändert haben. Zu dieser Voraussetzung glauben wir uns aber angesichts der Zähigkeit volkstümlicher Anschauung berechtigt. (Vgl. S. 1.)

Es darf jedoch nicht unerwähnt bleiben, daß zu einer wirklichen Kenntnis der Vorstellungen vom Gebet, wie sie bei der großen Menge ungebildeter Christen in der alten Kirche herrschten, die Quellen nicht entfernt ausreichen. Soweit das die Gedankenwelt der Magie betrifft, werden wir davon noch zu sprechen haben. Aber auch die äußeren Umstände können von Einfluß auf diese Vorstellungen gewesen sein. Ob eine Gemeinde von der montanistischen Bewegung ergriffen wurde, ob Christenverfolgungen in ihr an der Tagesordnung waren oder nicht: all das wird für das religiöse Leben nicht gleichgültig gewesen sein. Mögen die uns bekannten Auffassungen vom Gebet auch immer bestanden haben, so traten doch wohl zu Zeiten einige mehr oder ausschließlich in den Vordergrund und drängten andere zurück. Unsere Quellen, von Gebildeten geschrieben, sagen uns nichts darüber.

[1]) Stellen zur Fürbitte bei v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, Leipzig 1901, S. 153f. und 298f. Aus jüdischer Frömmigkeit vgl. 4. Esra 7, 102. [2]) Maud. IX, 7. 8.

[3]) Herm., Vis. I, 1, 3; II, 1, 2. Nimmt man zu Herm. V. I, 1, 4; III, 1, 2; IV, 1, 3; V, 1 und zu Vis. II, 2, 1, III, 10, 6ff. hinzu: Syr. Baruchapok. 22, 1 und Griech. Baruchapok. 4, so wird man zweifelhaft sein, ob bei der Erwähnung des Gebets vor der Vision oder vor ihrer Erklärung wirkliches Erlebnis oder stilistische Gewöhnung zu Grunde liegt. Jedenfalls ist die allmähliche Ausbildung eines festen Apokalypsenstils dabei nicht außer acht zu lassen.

[4]) Stellen bei v. d. Goltz, S. 300ff. Deutlicher noch als in den Zeugnissen der Literatur kommt das in der Kunst zum Vorschein. Seit den ältesten christlichen Kunstdenkmälern wird Christus bei seiner Taufe durch Johannes stets betend dargestellt, wofür der Hinweis auf den Lukasbericht mit seinem genet. abs. keine ausreichende Erklärung gibt. Ebenso ist es auf den mir bekannten Darstellungen der Taufe im Hause des Kornelius. Maria wird beim Empfang der Verkündigung in der Regel betend abgebildet u. s. f.

[5]) Vgl. Herm., Maud. IX, 1. 7.

Unrichtigkeit des Gebets[1]) oder in dem göttlichen Ratschluß, der eine Prüfung des Menschen bezweckt[2]). Oder man stellt besondere Forderungen auf, deren Erfüllung den Erfolg des Gebetes bedingt. Bald ist das nur die Herzensreinheit und die Demut, bald sind es besondere Gebote, deren Befolgung ein Verdienst Gott gegenüber in sich schließen[3]). Wer gar durch seinen Stand eine besondere Stellung zu Gott einnimmt, der Arme und die Witwe, die Waise und der Asket, erfüllt schon dadurch diese Bedingungen, und so ist das Gebet und die Fürbitte solcher Leute von besonderer Kraft und von sicherer Wirkung[4]). Ebenso das Gebet des Bischofs, der ja zu Gott in ganz besonderem Verhältnis steht[5]). Aber schon das Gebet vieler ist wirkungsvoller als das des einzelnen[6]), und auch der einzelne kann seiner Bitte dadurch Nachdruck verleihen, daß er das Gebet möglichst lang ausdehnt[7]). Oder man glaubt, daß der Erfolg von der Form, von den Gebetsworten abhängt[8]) und kommt so zu ganz dinglichen Vorstellungen vom Gebet. Man glaubt, daß es emporsteigt zum Himmel wie der Rauch des Opfers, daß es daran aber gehindert wird, wenn eine trübe Stimmung es beschwert[9]), oder wenn Dämonen es hemmen. Darum müssen die bösen und unreinen Geister vor dem Gebet vertrieben sein[10]). Aber auch dem Gebete selbst wohnt eine magische Kraft inne: es ist eine wirksame Waffe gegen alle Dämonen[11]), es

---

[1]) Herm., Maud. IX, 8. [2]) Herm., Maud. IX, 7.

[3]) Herm., Vis. III, 10, 6.

[4]) Stellen bei v. d. Goltz, S. 174ff., bes. Herm., Sim. II. Diese Vorstellung, daß die Fürbitte einer der Gottheit näher stehenden Person von besonderer Wirkung ist, finden wir überall. Für die Griechen vgl. die Sage von Aeakus, dem Sohne des Zeus und der Aegina, der nach dem Spruch des delphischen Orakels für die Griechen um Regen bitten sollte. Für die jüdische Frömmigkeit s. Mt. 18, 10 und 19, 13; außerdem die vielen Erwähnungen des „Gebets der Gerechten" in den Apokalypsen (z. B. 4. Esra 7, 102; Buch Henoch c. 47. 97 u. ö). Ob die Armen, die Engel, die Entschlafenen, die Witwen Fürbitte einlegen sollen, ist dabei gleichgültig; die Vorstellung ist überall dieselbe. [5]) Ign. ad Eph. 5, 2.

[6]) Ign. ad Eph. 5, 2; aber schon Mt. 18, 19.

[7]) Ign. ad Magn. 14. Ähnl. Herm., Vis. III, 1, 6.

[8]) Herm., Vis. I, 2, 1. [9]) Herm., Maud. IX, 7,

[10]) Acta Petri cum Simone c. 19. Vgl. den späteren Exorzismus.

[11]) Die Stellen der apokryphen Apostelgeschichten bei v. d. Goltz, S. 296ff. Aber schon Mc. 9, 29, ein Wort, das sich „in seiner Umgebung sehr fremdartig ausnimmt", scheint Volksvorstellung zu sein: τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ

kann Kranke heilen und Tote aufwecken, überhaupt jedes Wunder tun[1]).

Andererseits ist man überzeugt, daß ein demütiges Gebet, zumal wenn es das Bekenntnis der eigenen Sünde und Schuld enthält, Gott wohlgefällig sei, daß das Ausbleiben des Gebetes Gott geradezu betrübe[2]). So nimmt das Gebet den Charakter eines Opfers[3]) oder einer Leistung an, die mit Fasten, Almosengeben, Nachtwachen zusammengestellt und je nach der persönlichen Stellung des Einzelnen, diesen bald über- und bald untergeordnet wird[4]). Als Leistung hat es seine Stelle im Kultus; über seine Reinheit, im kultischen Sinne, wird ängstlich gewacht. Kein Sünder darf am gottesdienstlichen Gebete teilnehmen[5]). Die Zeremonien antiker Kathartik werden beim Gebet angewandt[6]). Neben der Mahnung, so oft als nur irgend möglich zu beten, wird die Beobachtung bestimmter Gebetsstunden eingeschärft, das regelmäßige Beten aber führte zum Gebrauch bestimmter Formeln, im Gottesdienst sowohl[7]) als im Privatleben, wo sich das Vaterunser in erster Linie darbot[8]). Als besonders verdienstlich galt das Gebet

---

δύναται ἐξελθεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ. Vgl. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister, Frb. i. B. 1899, S. 224, Anm. 3. Dieselbe Vorstellung in der jüdischen Frömmigkeit schon früher: Die im Grunde allein gestattete Heilungsmethode für alle Krankheiten ist das Gebet. Fordert aber die Vernunft die Herzuziehung des Arztes, so wird das damit begründet, daß dieser ja auch bete, und durch sein Gebet die Heilung erreiche. Jes. Sirach 38, 9—14.

[1]) v. d. Goltz, S. 293ff. Ein typisches Beispiel einer Totenerweckung durch christliches Gebet nach erfolglosen Bemühungen der Heiden enthält das sog. Religionsgespräch am Hof der Sassaniden, Bratke in T. u. U. N. F. IV, 3. S. 26.

[2]) Herm., Mand. X, 3, 2. Vgl. die griechische Vorstellung von Leistung und Gegenleistung.

[3]) z. B. Hebr. 13, 15; 1. Clem. 40, 1f.; Justin, Apol. I, 13, 1.

[4]) 2. Clem. 16, 4. Διδ. 15, 4. Vgl. Acta 10, 4. Genau dieselbe Zusammenstellung Buch Tobit 12, 8.

[5]) Barnab. 19, 12. Die Kanones 4 und 16 von Ancyra, 11—13 von Nicaea, 19 von Laodicea. Ebenso halten sich die ἑτεροδοξοῦντες wie vom Abendmahl, so auch vom gemeinsamen Gebete fern, Ign. ad Smyrn. 7, 1.

[6]) Man wäscht die Hände oder den ganzen Körper vor dem Gebet, legt auch wohl das Oberkleid ab. (Tert. de or. 13) Const. Ap. 8, 31. Äg. Kirchenordnung 62 (ed. Achelis S. 124 und 130). Can. Hipp. 223 (ed. Achelis 124) 241 und 243 (S. 130). Vgl. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum. Gött. 1894, S. 223/4.

[7]) Seit 1. Clem. 59—61. [8]) Διδ. 8, 3.

unter erschwerenden Bedingungen, etwa des Nachts[1]) oder in unwirtlicher Gegend[2]). Ein anderer Hauptantrieb zum Gebet ist die Erfahrung, daß es ein wirksames Mittel bildet, allen fleischlichen Versuchungen zu begegnen und das Unreine zu heiligen. Darum wird z. B. auch der eheliche Umgang durch Gebetsübungen unterbrochen[3]). Aus diesen beiden Anschauungen erklärt sich die außerordentliche Rolle, die das Gebet im mönchischen Leben spielt. Allmählich übernimmt die Kirche in ihrer Heiligenverehrung den ganzen antiken Götterkult und damit auch all die Bittgänge, Gebete und Formeln, die dieser ausgebildet hatte[4]).

Soweit scheint alles deutlich. Nur an einem Punkte herrscht ein Dunkel, das die vorhandenen Quellen nicht ganz aufzuhellen imstande sind. Bei den Gnostikern finden wir eine Reihe von Gebeten, die augenscheinlich der griechischen Magie, genauer derjenigen Ausprägung der Magie, die sich durch die Verbindung mit dem Mysterienwesen ausgebildet hatte, entstammen. Nicht nur enthalten sie zum Teil sinnlose Zauberworte[5]), wie sie uns in den Papyri zu Dutzenden überliefert

[1]) Herm., Sim. IX, 11, 7. [2]) z. B. Hieronymus ad Eustochium c. 7.

[3]) Seit 1. Kor. 7, 5. 1. Petr. 3, 7. Ebenso schon: Testamente der 12 Patriarchen, VIII, Naphthali 8: Es gibt eine Zeit für das Zusammensein mit seinem Weibe und eine Zeit des Sichenthaltens für sein Gebet.

[4]) Usener, Philosophische Aufsätze, E. Zeller gewidmet 1887, S. 278—302 und Weihnachtsfest S. 293—319. So bittet man z. B. den Märtyrer, bei Gott einzulegen für den Sieg im Kriege und für den Frieden, für die Sicherheit der Zukunft, zu helfen gegen Feinde, Teufel, Dämonen und Naturgewalten. Gregor v. Nyssa in XL mart. III Mg 46, 788, de Theod. mart. Mg 46, 748. Siehe auch Usener, Götternamen, S. 116 f.

[5]) z. B. 2. Buch Jeû, ed. Schmidt (T. u. U. VIII) S. 199: Jesus . . . sprach folgendes Gebet (εὐχή): ιωαζαζηθ αζαζη ασαζηθ, Amen, Amen, Amen (ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν) ειαζει ειαζει δηθ ζαηθ ζαηθ, Amen, Amen, Amen (ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν) αρβαζαζαζα βαωζαζζαζ ζαζζοως Amen, Amen, Amen (ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν) αζααχαζαραχα ζαρκχα ζαρβαθω ζαρβαθωζ ζαραει ζαραει ζαραει αζαραχα χαρζα βαρχα θαζαθ θαζαθ θαζαθ, Amen, Amen, Amen (ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν). Erhöre mich, mein Vater, Du Vater aller Vaterschaft, Du unendliches (ἀπέραντος) Licht, welches sich im Lichtschatze (-θησαυρός) befindet. Mögen die fünfzehn Parastatai (παραστάται) kommen, . . . und meine Jünger (μαθηταί) mit dem Lebenswasser der sieben Lichtjungfrauen (-παρθένοι) taufen (βαπτίζειν), ihre Sünden vergeben und ihre Schlechtigkeiten (ἀνομίαι) reinigen (καθαρίζειν) und sie zu den Erben (κλῆρος) des Lichtreiches rechnen. Wenn Du nun mich erhört und Mitleid mit meinen Jüngern (μαθηταί) gehabt hast, und wenn sie zu den Erben (κλῆρος) des Lichtreiches gezählt worden sind, und wenn Du ihre Sünden vergeben und ihre Missetaten (ἀνομίαι) ausgetilgt hast, so möge ein Wunder geschehen und ζοροκοθορα kommen und das Wasser der Lebenstaufe (-βάπτισμα) in einen von

sind, sondern auch ihre Bestimmung ist ganz die einer magischen Zauberformel. Den Wein sollen sie mehren[1]) oder in Wasser wandeln[2]), den Menschen aus der Gewalt der Archonten befreien[3]), die Seele des Verstorbenen aus den Klauen des Teufels retten[4]). Gebetsformeln werden der Seele eingeprägt, die sie beim Eingang in das Totenreich[5]) oder vor dem Richterstuhle[6]) Gottes brauchen soll, um aller Anfeindung durch böse Geister entnommen zu sein.

Seit wir den engen Zusammenhang zwischen Gnostizismus und Magie kennen[7]), scheint uns das Vorkommen solcher Gebete nichts weniger als verwunderlich. Aber Gnostiker und großkirchliche Gemeinden waren doch nicht Repräsentanten zweier verschiedener, voneinander abgeschlossener Kulturen. Beide wurzelten in griechischer Vulgäranschauung, auf der auch die Magie erwachsen ist; beide gingen ineinander über, so daß es bisweilen schwer zu sagen ist, wo das kirchliche Christentum aufhört und der christliche Gnostizismus anfängt. Darum können wir aus dem häufigen Vorkommen magischer Zauberformeln im Gnostizismus geradezu postulieren, daß zum mindesten Ähnliches sich auch in den kirchlichen Gemeinden gefunden haben muß, wenn sich auch solche Texte — was ja nur zu begreiflich ist — nicht erhalten haben. Es gilt somit, Zwischenglieder zwischen der oben skizzierten Vulgäranschauung und zwischen der magischen Gebetsauffassung, wie sie uns die gnostischen Schriften zeigen, zu suchen.

Ein Hinweis auf die Schilderungen der magischen Wirksamkeit des Gebets in Heiligengeschichten und christlichen Romanen, oder in der rhetorischen Schilderung, auch in der Anführung alttestamentlicher Erzählungen genügt da nicht. Denn in der Erzählung wird leicht etwas gebracht, was man im gegenwärtigen Augenblick nicht anwenden würde. Und darauf, daß man solche Zaubergebete selbst gebrauchte, für sich selbst und seine gegenwärtige Lage eine Wirkung davon erwartete, darauf kommt es an.

---

diesen Weinkrügen (-ἀγγεῖα) herausbringen.“ Ähnliche Gebete S. 201 f., 203 f., 205, 212. Das 2. koptisch-gnostische Werk a. a. O. S. 307 f. Über den Zusammenhang dieser Formeln mit dem Mysterienwesen s. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, Gött. 1894, S. 87 ff.

[1]) Abendmahlsgebet der Markosier, Iren. I, 7, 2.

[2]) 2. Buch Jeû, Schmidt S. 199. [3]) 2. Buch Jeû, Schmidt, S. 205.

[4]) Pistis Sophia ed Schwartze S. 275.

[5]) Formel der Markosier, Iren. I, 14, 4. [6]) Iren. I, 7, 5; 14, 4.

[7]) A. Dieterich, Abraxas, Lpz. 1891, S. 148 ff.

Etwas weiter führt es uns schon, wenn wir gelegentlich einmal hören, daß man beim Erdbeben Gebete hergesagt habe[1]); oder wenn man das Vaterunser als Amulett auf eine Tonscherbe einkratzt oder den 80. Psalm mit dem Refrain: „Gott Zebaoth, stelle uns wieder her, und laß dein Angesicht leuchten, daß uns geholfen werde!“ in eine Bleitafel eingräbt und davon eine magische Segenswirkung erhofft[2]). Von einem Hymnus, den die Christen bei Sonnenaufgang sangen, wird uns berichtet, daß ihn der Märtyrer Athenogenes ὥσπερ τι ἀλεξητήριον hinterlassen habe[3]). Eine magische Auffassung wird auch vorausgesetzt, wenn Irenäus erzählt: noch zu seiner Zeit erwecke das vereinte, durch Fasten verstärkte Gebet der gesamten Kirche mit zwingender Macht Tote zum Leben[4]); und ebenso ist bei der frühzeitigen Ausbildung der Formel: „durch den Namen Jesu Christi, des Gekreuzigten“ [5]) die Vorstellung von der Zauberwirkung solcher Namensnennung unzweifelhaft mitbeteiligt gewesen. Die Analogie zur Dämonenaustreibung, wo die gleiche Formel wiederkehrt, beweist das aufs deutlichste. Weitere Zeugnisse für die magische Gebetsauffassung von christlicher Seite sind mir zur Zeit nicht bekannt. Nun aber werden wir der umfangreichen Literatur griechischer Zauberpapyri die Stelle einräumen müssen, die ihr gebührt. Stammt sie doch in ihrer Hauptmasse aus dem 2. Jahrhundert und ist darum gerade für die Zeit, der unsere Untersuchung

[1]) Hieron. c. Vigil. c. 11. Migne, Patrol. lat. 23, 349. Zaubergebet und Zauberspruch gehen leicht ineinander über und ihre Wirkung ist die gleiche, sodaß wir der Sache nach auch Sprüche und Formeln hier heranziehen könnten. Doch beschränken wir uns, um nicht von unserm Thema abzuschweifen, auf Zauberformeln in Gebetsform.

[2]) R. Knopf, Eine Tonscherbe mit dem Texte des Vaterunsers in Ztschr. f. d. neutest. Wissensch. u. d. Kunde d. Urchristent. II, 5, Gießen 1901, S. 228ff. Die dort angeführten Zaubertexte stammen aber alle aus späterer Zeit und tragen daher christliches Gepräge. Im ersten und zweiten Jahrhundert sind gewiß heidnische Formeln mit geringen Änderungen oder auch unverändert übernommen worden. Über den Gebrauch von Psalmen als Zaubermittel s. auch M. Grünwald in Byzant. Ztschr. B. II, 1893, S. 291ff.

[3]) Basilius, de spiritu sancto c. 29. Mg. 32, 205. Vgl. das Zaubergebet bei Sonnenuntergang im Gr. Pariser Papyrus, Z. 930ff.

[4]) II, 31, 2 bei Eus. h. e. V, 7, 2: τοσοῦτον δὲ ἀποδέουσι τοῦ νεκρὸν ἐγεῖραι, καθῶς ... ἐν τῇ ἀδελφότητι πολλάκις, διὰ τὸ ἀναγκαῖον τῆς κατὰ τόπον ἐκκλησίας πάσης αἰτησαμένης μετὰ νηστείας καὶ λιτανείας πολλῆς ... Zur ἀνάγκη s. S. 6.

[5]) Ich finde sie zuerst bei Justin, 1. Ap. c. 117: οὐδὲ ἓν γὰρ ὅλως ἐστί τι γένος ἀνθρώπων ... ἐν οἷς μὴ διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ σταυρωθέντος Ἰησοῦ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι ... γίνωνται.

gilt, ein unwiderlegliches Zeugnis von der Kräftigkeit und Verbreitung der Magie. Unter diesen Zaubertexten finden sich eine Menge von Gebeten. Und wenn auch dahingestellt bleiben mag, ob die Fluchformeln, die in der Magie eine so große Rolle spielen und die vielfach in Gebetsform gekleidet sind, von Christen häufig gebraucht sein werden, so hat man doch unzweifelhaft Liebeszauber, Heilungsformeln und „Wundsegen", wie wir sie auch als Gebete nicht nur in den Papyri, sondern auch das ganze Mittelalter hindurch finden[1]), in den christlichen Gemeinden seit der ältesten Zeit ebenso unbefangen angewandt wie heidnische Beteuerungsformeln und Schwüre[2]). Es ist sehr beachtenswert, daß wir im Gr. Par. Papyrus (Z. 1225 ff.) eine Formel zur Dämonenaustreibung im Namen Abrahams, Isaaks, Jakobs und Jesu Christi finden. Sie ist zwar nicht in Gebetsform gehalten; auch läßt sich auf Grund dieser vereinzelten Stelle nichts Sicheres über ihre Herkunft sagen. Aber soviel leuchtet doch ein, daß eine solche Formel für eine Verwendung durch Christen wie geschaffen war. Dieser eine Zauberspruch ist uns zufällig erhalten; ob es nicht viel dergleichen, ob es nicht auch Gebete ähnlicher Art gegeben haben mag? Finden wir also auch den Gebrauch von Zaubergebeten und Zauberformeln in christlichen Gemeinden erst für etwas spätere Zeit sicher bezeugt[3]), so dürfen wir doch mit Sicherheit annehmen, daß auch in älterer Zeit Zaubergebete von Christen der Großkirche ebenso angewandt worden sind wie von Heiden und von Gliedern gnostischer Sekten.

4.

Was von all den Vorstellungen vom Gebet, die wir in den christlichen Gemeinden gefunden haben, werden wir als „christlich" in Anspruch nehmen dürfen? Mag auch die eine oder andere Gedanken-

[1]) Liebeszauber in Gebetsform, z. B. Gr. Par. Pap. Z. 51 ff. und 335 ff.; Gebet zur Errettung vom Tode: Z. 1167 ff.; zu allgemeinerem Gebrauch: Z. 260 ff., 2240 ff. und ebenfalls 1167 ff. Zaubergebete zur Heilung von Krankheiten, besonders von Geschwüren aus dem Mittelalter: Ztschr. d. Vereins f. Volkskunde V, S. 4 ff.; Ztschr. f. Deutsches Altert. XXIV, 71; Schönbach, Eine Auslese altdeutscher Segensformeln in Analecta Graeciensa, Graz 1893, No. 34, Anz. f. deutsche Altert. XXV, S. 220. [2]) Tertullian, de idololatria c. 20 ff.

[3]) Vgl. z. B. Chrysostomus in 1. ep. ad Thess. hom. 3, 5; Mg. 62, 412: νόσῳ περιέπεσες χαλεπῇ, καὶ πολλοὶ παραγίνονται ἀναγκάζοντες, οἱ μὲν ἐπῳδαῖς, οἱ δὲ περιάμμασιν, οἱ δὲ ἑτέροις τισὶ παραμυθήσασθαι τὸ κακόν. Ferner August. de doctr. chr. 2, 45. Am besten aber zeigt das im 19. Kap. der Apostelgeschichte Erzählte, mit welcher elementaren Gewalt die griechische Zauberei sich von Anfang an in die christlichen Gemeinden drängen mußte.

wendung sich in anderen Religionen nicht nachweisen lassen: die Grundvorstellungen, die die große Masse der Christen vom Gebet hegte, sind Gemeingut aller Religionen innerhalb der hellenischen Kultur. Das lehrt ein Vergleich mit griechischen und jüdischen Anschauungen, wie wir ihn durchzuführen versucht haben, auf den ersten Blick. Damit soll nicht geleugnet werden, daß in den christlichen Gemeinden, vor allem der älteren Zeit, ein kräftigeres und regeres Gebetsleben herrschend blieb als in der heidnischen Umwelt. Namentlich die ständige Fürbitte für alle Menschen, die im Gesichtskreis des Betenden standen, und der Dank für alles, was ihm widerfahren, war etwas Neues. Keine griechische Religion hätte das Zeugnis beibringen können, das Aristides den Christen ausstellt: Jederzeit danken sie Gott für Speise und Trank und alle übrigen Güter. Scheidet ein Gerechter von ihnen aus der Welt, so freuen sie sich und danken Gott und geleiten seinen Körper, als ob er von einem Ort zum andern zöge. Und wird einem von ihnen ein Kind geboren, so loben sie Gott; geschieht es aber, daß es in seiner Kindheit stirbt, so preisen sie Gott sehr als für einen, der ohne Sünde durch die Welt gegangen ist![1]) Daneben aber blieben die alten Vorstellungen doch bestehen, und wie weit sich die hohe Lebensauffassung, die Aristides als Gemeingut der Christen bezeichnet, im täglichen Leben durchgesetzt hat, entzieht sich unserer Beurteilung[2]). Jedenfalls können wir uns die Wahrheit nicht klar genug machen, daß das Heidentum für die Massen, die sich zum Glauben an den Gekreuzigten bekannten, nur in der Form, nicht im Wesen sich änderte; daß die Antriebe des religiösen Bedürfnisses auch unter veränderten Verhältnissen die gleichen bleiben und sich entsprechenden Ausdruck schaffen mußten[3]). Und so werden wir daran festhalten müssen, daß die Vorstellungen der griechischen Gemeinden vom Gebet sich von denen der griechischen Welt nicht wesentlich unterschieden haben.

Diese vulgären Anschauungen vom Gebet sind der feste Untergrund, auf dem eine Untersuchung der Anschauungen christlicher Denker basieren muß. Wenden wir uns nun diesen letzteren zu!

---

[1]) Apologie des Aristides c. 15 ed. Hennecke, S. 39.

[2]) Es ist sehr zu beachten, daß Aristides das gottesdienstliche Gebet im Auge hat, wodurch seine Schilderung um vieles verständlicher wird.

[3]) Usener, Götternamen, Bonn 1896, S. 116.

Die Schriften der Apologeten bieten wenig für unsern Zweck. Das Interesse dieser Männer erstreckte sich nicht auf das religiöse Leben. Ihr Gegensatz zur „heidnischen“ Religion führte sie dazu, auf das einzugehen, und zwar lediglich auf das, was die Gedanken der griechischen Welt beschäftigte. Das aber war, wie wir gesehen haben, die Frage nach der Verehrung des rechten Gottes. Den Nachweis zu führen, daß der Christengott der allein wahre und mächtige sei, daß darum ihm allein Anbetung und Verehrung gebühre, während der Götzenkult der Heiden Torheit sei[1]) — und weiter, daß die Christen nicht Atheisten sind, daß sie einen Kult haben, daß sie überhaupt einem Gotte Anbetung darbringen[2]): diesen Nachweis zu führen, sahen die Apologeten als ihre Aufgabe an. Am Gottesdienst, am religiösen Leben der Gemeinde nehmen sie unbefangen teil, ohne das Bedürfnis zu spüren, dieses in den Bereich ihres philosophischen Systems zu ziehen. Die christliche Gottesvorstellung und vor allem das sittliche Leben in seiner Kräftigkeit waren ihnen als ein Neues entgegengetreten, als sie Christen wurden; das empfanden sie drum als das Wesentliche und Große am Christentum. Das Gebet bedeutete für sie nichts Neues; auch die Weise, wie die Christen es brauchten, unterschied sich nicht von heidnischer Art[3]). Wo wir darum etwas hören von ihrer Ansicht über das Bittgebet, da finden wir nur die uns bekannten Vorstellungen der Gemeinde. Sie bitten um Erlösung von der Macht der Dämonen[4]), für das Schicksal ihrer Seele nach dem Tode[5]); auch sie glauben, daß das Gebet durch

---

[1]) Ich setze die Stellen hierher, obwohl sie im einzelnen belanglos sind, damit schon an ihrer Zahl die Bedeutung dieses Themas für die Apologeten hervortritt. Justin, 1. Apol. c. 9. 16. 20. 24—26. 35. Dial. c. Tr. 9. 23. 30. 83. 93. 96. 121. 132; Theoph. ad Aut. I, 9. 10. 11. II, 34; Tatian c. 4. 8. 10. 12. 21. 34.

[2]) Justin 1. Ap. 6, 13, 17, 49; II. Ap. 13. Dial. c. 23. 32. 39. 44. 63. 64. 68. 70. 76. 80. 91. 93. 110, Theoph. II, 30. 35. Tat. 42.

[3]) Just. 1. Ap. c. 117: οὐδὲ ἓν γὰρ ὅλως ἐστί τι γένος ἀνθρώπων, εἴτε βαρβάρων εἴτε Ἑλλήνων εἴτε ἁπλῶς ᾠτινιοῦν ὀνόματι προσαγορευομένων, ἢ ἀμαξοβίων ἢ ἀοίκων καλουμένων ἢ ἐν σκηναῖς κτηνοτρόφων οἰκούντων, ἐν οἷς μὴ διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ σταυρωθέντος Ἰησοῦ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι τῷ πατρὶ καὶ ποιητῇ τῶν ὅλων γίνωνται.

[4]) ὅτι δὲ καὶ αἰτοῦμεν αὐτόν, οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν, ἵνα ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων, τουτέστιν ἀπὸ τῶν πονηρῶν καὶ πλάνων πνευμάτων, συντηρήσῃ ἡμᾶς . . . ἀπὸ γὰρ τῶν δαιμονίων, ἅ ἐστιν ἀλλότρια τῆς θεοσεβείας τοῦ θεοῦ, οἷς πάλαι προσεκυνοῦμεν, τὸν θεὸν ἀεὶ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ συντηρηθῆναι παρακαλοῦμεν, Justin, Dial. 30.

[5]) καὶ τὸ ἀπὸ ῥομφαίας καὶ στόματος λέοντος καὶ ἐκ χειρὸς κυνὸς αἰτεῖν αὐτὸν

Tränen und Seufzen und dergl. gekräftigt werden kann[1]). Für die Feinde[2]) und für die Obrigkeit[3]), für Heiden und Juden und alle Menschen[4]) legen sie Fürbitte ein und sind von der Kraft dieser Fürbitte so fest überzeugt, daß sie wohl gar meinen, nur um deretwillen bestehe die Erde noch[5]).

Die theoretische Beschäftigung mit dem Gebet beginnt erst mit den Alexandrinern. Daß sie die eigentliche Religion, und damit auch das Gebet, in ihr philosophisches System hineinziehen, ist etwas Neues.

Clemens von Alexandrien.

Clemens steht mit seiner philosophischen Gedankenwelt ganz auf dem Boden der hellenistischen Religionsphilosophie; er bezeichnet für das Christentum in mancher Beziehung diejenige Stufe, die das Judentum in Philo erreicht hatte. Das Ideal des in der Gemeinschaft mit Gott vollkommenen Menschen, das die griechische Philosophie seit Plato zu schildern nicht müde geworden war und dem sie alle wissenschaftliche Welterkenntnis untergeordnet hatte, bildet das Zentrum seines Systems[6]). Und eben hier hat das Gebet seinen Platz. Allen seinen Ausführungen über das Gebet liegt ein Hauptgedanke zu grunde: Gebet ist das ganze Leben des wahren Christen, d. h. ein unausgesetzter vertrauter Verkehr mit Gott[7]). Der Gnostiker schaut in jedem Augenblick seines Lebens zu Gott empor, und dieser durchdringt des Gnostikers Seele. In diesem Sinne ist ihm εὔχεσθαι dasselbe wie τὴν ἐπίνοιαν τοῦ θεοῦ λαμβάνειν[8]), αἰτεῖν dasselbe wie ἐννοεῖσθαι[9]).

τὴν ψυχὴν σωθῆναι, ἵνα μηδεὶς κυριεύσῃ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ (Ps. 21, 21; 22) αἴτησις ἦν, ἵνα, ἡνίκα ἡμεῖς πρὸς τῇ ἐξόδῳ τοῦ βίου γινόμεθα, τὰ αὐτὰ αἰτῶμεν τὸν θεόν, τὸν δυνάμενον ἀποστρέψαι πάντα ἀναιδῆ πονηρὸν ἄγγελον μὴ λαβέσθαι ἡμῶν τῆς ψυχῆς. Justin, Dial. 105.

[1]) τίς γὰρ οὐκ ἐπίσταται ὑμῶν, ὅτι μάλιστα μὲν ἡ μετὰ οἴκτου καὶ δακρύων εὐχὴ μειλίσσεται τὸν θεὸν καὶ ἡ ἐν πρηνεῖ κατακλίσει καὶ ἐν γόνασιν ὀκλάσαντός τινος; Dial. 90.

[2]) Just. 1. Apol. 14, 3. [3]) Justin 1. Ap. 14, 2. 3; Theoph. I, 11, 1.

[4]) Aristides, c. 16, Just. Dial. 35: διὸ καὶ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ ὑπὲρ τῶν ἄλλων απάντων ἀνθρώπων τῶν ἐχθραινόντων ἡμῖν εὐχόμεθα. Ebenso 133.

[5]) Aristides, c. 16, ed. Hennecke S. 41.

[6]) Harnack, Dogmengeschichte I[3], S. 596.

[7]) εὔχεται τοίνυν ὁ γνωστικὸς καὶ κατὰ τὴν ἔννοιαν πᾶσαν τὴν ὥραν, δι' ἀγάπης οἰκειουμενος τῷ θεῷ. Stromateis VI, 12, ed. Dindorf B. III, S. 201, ed. Migne IX, S. 324.

[8]) Vgl. VI, 12, Dind. B. III, S. 201 u. 288, Mg. IX, S. 324 u. 460.

[9]) . . . τὸν . . . γνωστικόν, ᾧ μόνῳ ἡ αἴτησις κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ βούλησιν ἀπονενεμημένῳ γίνεται καὶ αἰτήσαντι καὶ ἐννοηθέντι. VII, 7, D. III, S. 287, Mg. S. 457.

Mit dieser Auffassung des Gebets als eines Lebenszustandes ist es dem Clemens durchaus Ernst. Er ist wirklich davon überzeugt, daß der wahre Gnostiker in jedem Augenblick seines Lebens mit Gott im Verkehr steht; und darum haben seine Ausführungen mit der Meinung der Späteren, daß das Leben eigentlich ein beständiges Gebet sein müßte[1]) — eine Meinung, die sich auch bei den Philosophen der hellenistisch-römischen Zeit findet[2]), nichts gemein.

Es liegt aber auf der Hand, daß eine solche Auffassung des Gebets als eines Lebenszustandes in Wirklichkeit das Gebet eliminiert. Mochte man die ὁμιλία mit Gott, wie sie auch den späteren Stoikern und dann den Neuplatonikern so geläufig war, als εὐχή bezeichnen: mit der vulgären Vorstellung vom Gebet hatte das wohl das Wort, nicht aber die Sache gemein. Und wo Clemens oder sein Schüler Origenes sonst eine überkommene Handlung umdeuten in einen Lebenszustand, da sind sie in der Tat der Meinung, daß diese Handlung abgetan sein soll. So Clemens beim Schwur[3]), Origenes beim Festefeiern[4]). Hier aber denkt Clemens nicht daran. Gerade das Einzelgebet ist für ihn von der allergrößten Wichtigkeit. Er betrachtet es als das wirksamste Mittel zur Einigung mit der Gottheit[5]), als den besten Ansporn zum Verkehr mit Gott, den darum der Gnostiker unablässig anzuwenden habe[6]). Zwischen dieser Wertschätzung des Einzelgebets und jener Grundanschauung des Clemens besteht ein Widerspruch, der logisch nicht auszugleichen, an sich aber nicht schwer verständlich ist. Wir dürfen eben nicht vergessen, daß in den Stromateis

[1]) Vgl. S. 47 u. 52.

[2]) Arrian, Diss. Epict. I, 16, 15—21: εἰ γὰρ νοῦν εἴχομεν, ἄλλο τι ἔδει ἡμᾶς ποιεῖν καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ ἢ ὑμνεῖν τὸ θεῖον καὶ εὐφημεῖν καὶ ἐπεξέρχεσθαι τὰς χάριτας; οὐκ ἔδει καὶ σκάπτοντας καὶ ἀροῦντας καὶ ἐσθίοντας ᾄδειν τὸν ὕμνον τὸν εἰς τὸν θεόν; u. s. f.

[3]) Strom. VII, 8, D. III, 295, Mg. IX, 472: Das Schwören ist unnötig, denn: ὁ δὲ ἅπαξ πιστὸς πῶς ἂν ἑαυτὸν ἄπιστον παράσχοι, ὡς καὶ ὅρκου δεῖσθαι, οὐχὶ δὲ ἐμπέδως καὶ καθωρισμένως ὅρκον εἶναι τούτῳ τὸν βίον.

[4]) Κατὰ Κέλσου VIII, 23, ed. Koetschau S. 240: ταῦτα δ' οἶμαι τὸν Παῦλον νενοηκότα μέρος μὲν „ἑορτῆς" ὠνομακέναι τὴν ἐν ἡμέραις τεταγμέναις παρ' ἑτέρας ἑορτὴν, ἠνίχθαι δὲ ἐκ τοῦ οὕτως λελεγμένου ὅτι οὐκ „ἐν μέρει ἑορτῆς" ἀλλ' ἐν ὁλοκλήρῳ καὶ ἀδιαλείπτῳ ἐστὶν ἑορτῇ ἡ ἀεὶ βίος κατὰ τὸν θεῖον λόγον.

[5]) ἀλλ' οὖν γε ὁ γνωστικὸς παρὰ ὅλον εὔχεται τὸν βίον, δι' εὐχῆς συεῖναι μὲν σπεύδων θεῷ. VII, 7, D. III, 286, Mg. IX, 456.

[6]) ἀλλ' εἰ ἀφορμή τις. ὁμιλίας τῆς πρὸς τὸν θεὸν γίνεται ἡ εὐχή, οὐδὲ μίαν ἀφορμὴν παραλειπτέον τῆς προσόδου τῆς πρὸς τὸν θεόν. VII, 7, D. III, 287, Mg. IX, 457.

die Beschreibung des vollkommenen Gnostikerideals und die Schilderung des Menschen, der sich zu diesem Ideal erheben will, ineinanderfließen. Die vollkommene Ruhe in Gott, die absolute Bedürfnislosigkeit, die Befreiung vom Sinnlichen und die intensive Anschauung des Ewigen lassen sich wohl für Augenblicke verwirklichen, können aber niemals den Inhalt eines Menschenlebens ausmachen; sie müssen immer unerreichtes Ideal bleiben. Der selbstgenügsame Gnostiker, der nur dem Verkehr mit Gott leben will, ist doch auch wieder das Glied einer menschlichen Gemeinschaft, der er sich nicht entziehen kann; er stellt sich in der Wirklichkeit des Lebens dar als ein Mensch, der danach strebt, zu dem Ideal zu gelangen, das ihm vor Augen schwebt, der das Ideal aber nie in ungestörter Seligkeit verwirklicht. Und hier, in diesem Streben und Werden, hat das Gebet seine Stelle, während es für den vollkommenen Gnostiker bedeutungslos werden müßte. Hier wird es geradezu zum Mittelpunkte des religiösen Lebens.

Und je mehr es das wird, je nachdrücklicher die Notwendigkeit häufigen, ja immerwährenden Gebetes betont wird, um so leichter geht der Übergang von der einen Vorstellung in die andere von statten. Zwar ist der einmalige Gebetsakt von dem Lebenszustande der Gottaufgeschlossenheit seinem Wesen nach völlig verschieden. Clemens aber macht den Versuch, diesen qualitativen Unterschied in einen quantitativen zu verwandeln, als ob durch immer wiederholte Einzelgebete jener Zustand erreicht werden könnte[1]). Schon Origenes hat, wie wir noch sehen werden, die Unmöglichkeit einer solchen Umsetzung erkannt. Clemens hat sie vollzogen. Er konnte das, weil ihm ja für jenen oft geschilderten Lebenszustand, den er gern ein einziges großes Gebet nennt, der Name εὐχή eben nur ein Name ist. Wie unzählige Male beschreibt er diesen Zustand, ohne das Wort εὐχή zu gebrauchen! Daher kann von einem wirklichen Konflikt zweier Vorstellungen hier nicht die Rede sein. Diese Zwittervorstellung aber gibt uns erst den Schlüssel zum Verständnis für die häufigen Versicherungen des Clemens, daß der wahre Gnostiker unablässig bete, beim Spazierengehen, im

[1]) Ebenso verfährt z. B. Irenäus, indem er den qualitativen Unterschied zwischen der schlichten fides credenda, die sich an das in den h. Schriften Überlieferte hält, und der ausführenden, weiterbildenden und umbildenden Theologie als einen rein quantitativen bezeichnet (s. Harnack, Dogmengesch. I³, S. 511). Die Methoden jener „biblisch-philosophischen Alchemie“ sind eben immer wieder dieselben.

Verkehr, beim Ruhen, beim Lesen, bei allen Werken, daß die Gebete ihn begleiten den ganzen Tag lang, vor und während der Mahlzeit, bevor er sich zur Ruhe legt, ja auch des Nachts. Solche Schilderungen sind nicht als hyperbolische Ausdrucksweisen aufzufassen, wie etwa bei anderen Schriftstellern[1]), sondern es spielt hier jener andere Gedanke hinein, daß das Denken an göttliche Dinge, daß der gottaufgeschlossene Sinn des Gnostikers ein Gebet sei.

Das Bittgebet freilich will sich in diesen Kreis von Vorstellungen nicht fügen. Um was sollte der Gnostiker auch bitten, der sich doch selbst genug ist? Mag das Gebet nützlich und notwendig sein für die, welche noch nicht zu festem Glauben gekommen sind, mag ihnen Gott auf die Bitten hin geben, was sie begehren, der Gnostiker empfängt alles, was er will, allein auf den Gedanken hin[2]). Ihn verlangt eben nur nach geistigen Gütern. Und mag er wohl auch bitten, so steht doch die Erfüllung in seiner Hand: er nimmt sich selbst, indem er bittet[3]).

Es zeigt sich hier noch einmal recht deutlich, wie wenig das griechische Ideal des in der Gemeinschaft mit Gott vollkommenen Menschen imstande ist, das harte Leben der Wirklichkeit auszuhalten, wie wenig es zumal in eine religiöse Gemeinschaft hineinpaßt. Denken wir daran, wie Clemens schon von seiner Grundauffassung der Anbetung hatte Abstriche machen müssen, um aus der Schilderung des idealen Gnostikers zu dem Menschen von Fleisch und Blut überzuleiten, so wird es uns nicht Wunder nehmen, wenn Clemens auch die prinzipielle Ablehnung und Überwindung des Bittgebets nicht überall festhält. Nicht nur finden wir in seinen anderen Schriften, in denen er aus seiner streng philosophischen Gedankenwelt heraustritt, das Bittgebet erwähnt, ihm sogar wunderbare Kräfte zugeschrieben[4]) — denn das würde nicht notwendig etwas für seine eigene Stellung beweisen — sondern auch seine Besprechung des Gebets in den Stromateis selbst

[1]) Vgl. den S. 21 zitierten Ausspruch Epiktets.

[2]) τοῖς οὖν ἐξ ἁμαρτιῶν μετανενοηκόσι καὶ μὴ στερεῶς πεπιστευκόσι διὰ τῶν δεήσεων παρέχει ὁ θεὸς τὰ αἰτήματα· τοῖς δ' ἀναμαρτήτως καὶ γνωστικῶς βιοῦσιν ἐννοησαμένοις μόνον δίδωσιν. VI, 12, D. III, 200, Mg. 321.

[3]) ὥσπερ πᾶν ὃ βούλεται δύναται ὁ θεός, οὕτως πᾶν ὁ ἂν αἰτήσῃ, λαμβάνει ὁ γνωστικός. D. S. 287, Mg. S. 457 und ὅταν δὲ ὁ εὐπροαίρετος ὁμοῦ καὶ εὐχάριστος δι' εὐχῆς αἰτῆται, ἁμηγέπη συνεργεῖ τι πρὸς τὴν λῆψιν ἀσμένως δι' ὧν εὔχεται τὸ ποθούμενον λαμβάνων. D. 288, Mg. 460.

[4]) Quis dives salv. c. 1, 4, 10, 32, 34, 35, 41.

ist durchdrungen von einer Fülle von Stellen, an denen er unbefangen vom Bittgebet spricht[1], oder dem Gnostiker bestimmte Bitten[2], selbst Fürbitten[3], in den Mund legt. Auch der Gnostiker hofft nach seiner Meinung auf Erhörung[4], und einige Mustergebete hat Clemens in den Stromateis wörtlich wiedergegeben[5]. Die Konsequenz, die sich aus seiner Auffassung des Gnostikerideals ergeben mußte, daß Bitten unnötig seien, hat er ausdrücklich abgelehnt[6].

In ein System lassen sich diese verschiedenartigen Behauptungen nicht bringen, auch Clemens ist eben kein ausgeklügelt Buch, sondern ein Mensch mit seinem Widerspruch. Wir können nur versuchen, aus seiner inneren Grundstimmung und aus seiner geschichtlichen Stellung diejenigen Momente hervorzuheben, die uns derartige innere Widersprüche psychologisch verständlich machen. Da ist zuerst und vor allem darauf zu achten, daß es sich für Clemens nur um geistige Güter handelt, die er erbittet, bei denen also der Satz, daß sich der betende Gnostiker das Erbetene selbst nimmt (λαμβάνει) eine gewisse Berechtigung hat[7], wo er, um mit Clemens zu reden, κατὰ ἀνάκρασιν die Kraft Gottes erlangt[8]. Bitten um Irdisches spricht wohl der gemeine Mann aus, der Gnostiker kennt sie nicht[9]. Er bittet um

[1] Eine der vielen Beispiele: ... ὧδεν εἰκότως ... τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν δοτέον, τὰ δὲ παραιτεῖσθαι εἰχόμεθα. VII, 7, D. 285, Mg. 456.

[2] z. B.: τὰ δὲ ὅπως ἀγαθὰ τὰ περὶ ψυχὴν εἰχέναι εἶναί τε αὐτῷ καὶ παραμένειν. VII, 7, D. 289, Mg. 464, oder: κομψαῖς δ' ἤδη ὁ γνωστικὸς θεωρίαν εἰχέναι, πλέειν τε καὶ παραμένειν καθαρὸς ὁ καινὸς ἀνθρωπος τὸ συνεχὲς ὑγιαίνειν, καὶ μὴν οὐδὲ ἀπιστεῖν ποτε τῇ ἀρετῇ αἰτήσεται. VII, 7, D. 291, Mg. 465. Ähnl. VI, 9, D. III, S. 183—184, Mg. 297.

[3] κοινὰ δ' τε εὐχαριστία ἥ τε τῶν πέλας εἰς ἐπιστροφὴν αἴτησις ἔργον ἐστὶ τοῦ γνωστικοῦ. D. S. 287, Mg. 457, oder: ... ὡς ὅτι μάλιστα ὁμοίους αὐτῷ γενέσθαι εὔχεται. VI, 9, D. III, S. 184, Mg. 297.

[4] VII, 12, Mg. S. 504. [5] IV, 23 und VII, 12, auch IV, 26.

[6] VII, 7, D. 286—287, Mg. 457.

[7] Sehr charakteristisch ist die Form, in die er Strom. IV, 23 (D. II, 403, Mg. VIII, 1357 das Gebet des Gnostikers kleidet: αὐτὰρ ἐγὼν ἐμὲ λύσομαι τῆς ἐπιδυμίας. ὑπερ. διὰ τὴν τοῖς σὲ εἰκειωσιν. κύριε. καλὴ γὰρ ἡ κτισθεῖσα δὴ οἰκονομία καὶ πάντα εἴ δικαίως γίνεται, ἐν τοῖς σοῖς εἶναί με δεῖ, παντοκράτορ, κἂν ἐντεῦθεν ᾖ, παρὰ σε εἰμι· ἀδεὴς δ' εἶναι θέλω, ἵνα σοὶ συνερχίζειν δυνηθῶ, βίους καὶ λογείεσθαι μελετῶν τὴν σὴν ἐκλογὴν τὴν δικαίαν τῶν καλῶν ἀπὸ τῶν ἄλλων. So geht bei ihm Bitte und anbetende Versenkung ineinander über.

[8] VII, 12, D. 320, Mg. 509.

[9] κομψαῖς δ' ἤδη ὁ γνωστικὸς θεωρίαν εἰχέναι πλεῖν τε καὶ παραμένειν καθαρὸς ὁ καινὸς ἀνθρωπος τὸ συνεχὲς ὑγιαίνειν. VII, 7, D. 291, M. 465, und

Vollkommenheit der Liebe, um die Bewahrung der seligen Anschauung Gottes[1]), um die Erkenntnis des Sohnes, die hinführt zu dem seligen Schauen von Angesicht zu Angesicht[2]), oder er betet um Belehrung[3]) und um das Heil[4]). Bei all diesen Gütern kommt es denn auch nicht auf die sinnliche Äußerung des Wunsches an, sondern das Gedankengebet genügt[5]). Daher bleibt da, wo es sich um eine Rechtfertigung des Bittgebets handelt, eine gewisse Unsicherheit zurück. Die Lehre des Prodikus und der Cyrenaiker, daß das Gebet (d. h. das Bittgebet) unnötig sei, mit Gründen zu bekämpfen, ist er nicht imstande, und vergebens versucht er, diesen Mangel durch die Autorität der Schrift und durch Vertröstung auf andere Gelegenheiten zu decken[6]). Bald darauf rechtfertigt er das Gebet damit, daß es zur rechten Würdigkeit des Empfängers gehöre, zu bitten[7]). Oder er sagt, daß es den Charakter prüfe und offenbare[8]). Auf die Einwürfe der Gegner, die die Unvereinbarkeit des Gebets mit dem göttlichen Weltgeschehen betonen, geht er nicht ein. Ihm ist ja das einfache Schema der Volksvorstellung — der Mensch bittet, und nun steht es bei der Gottheit, ob die Bitte erfüllt werden soll oder nicht — völlig fremd. Nur dem Gnostiker kommt es im Grunde zu, zu beten[9]); seine Bitten werden denn auch, unter seiner eigenen Mitwirkung, erfüllt. Erlangt der Sünder das, was er bittet, so geschieht das nur deshalb, weil er so vielleicht andere zu retten imstande ist[10]).

αὐτίκα οὐδὲ εὔξεται τυχεῖν τῶν τῇδε ὁ τεύξεσθαι πεπεισμένος τῶν ὄντως ἀγαθῶν. VI, 9, D. 183—84, Mg. 297.

[1]) καὶ ὁ μὲν ἐξ ἐθνῶν ἐπιστρέφων τὴν πίστιν, ὁ δὲ εἰς γνῶσιν ἐπαναβαίνων τῆς ἀγάπης τὴν τελειότητα αἰτήσεται und das Folgende. VII, 7, D. 291, Mg. 465.

[2]) VI, 12, D. S. 201, Mg. 324.

[3]) Quis d. salv. 4, D. III, S. 384, Mg. IX, 608.

[4]) Quis d. salv. 1, D. 384, Mg. 605. 10, D. S. 388, Mg. 613. 32, D. 409, Mg. 637.

[5]) πέπεισται γὰρ εἰδέναι πάντα τὸν θεὸν καὶ ἐπαΐειν, οὐχ ὅτι τῆς φωνῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ τῆς ἐννοίας. VII, 7, D. S. 283—84, Mg. 452, oder: τούτου φωνὴν κατὰ τὴν εὐχὴν οὐκ ἀναμένει κύριος . . . VI, 9, D. S. 184, Mg. 297. ἔξεστιν οὖν μηδὲ φωνῇ τὴν εὐχὴν παραπέμπειν . . . VII, 7, D. S. 289, Mg. 461.

[6]) VII, 7, D. S. 287, Mg. 457. [7]) Ebenda.

[8]) ἀμέλει ἐξετάζεται διὰ τῆς εὐχῆς ὁ τρόπος, πῶς ἔχει πρὸς τὸ προσῆκον. VII, 7, D. S. 288, Mg. 460.

[9]) διὸ καὶ τούτοις μάλιστα προσήκει εὔχεσθαι τοῖς εἰδόσι τὸ θεῖον ὡς χρὴ καὶ τὴν πρόσφορον ἀρετὴν ἔχουσιν αὐτῷ. VII, 7, D. S. 285, Mg. 453.

[10]) Κἄν τις ἡμῖν λέγῃ, ἐπιτυγχάνειν τινὰς καὶ τῶν ἁμαρτωλῶν κατὰ τὰς αἰτήσεις,

Diesen Gegensatz zwischen seiner Anschauung und der des Volkes fühlt er selbst, nicht nur, was den Inhalt[1]), sondern auch was den Gebrauch des Gebetes im allgemeinen betrifft[2]). Und mit statutarisch festgesetzten Formen gar, die diese ausbildet, hat er nichts zu tun, wenn er sich auch scheut, etwa die Einhaltung von Gebetsstunden rundweg abzulehnen und sich mit einer unbestimmten Aussage aus der Verlegenheit hilft[3]).

Nun schreibt Clemens allerdings in anderem Zusammenhange dem Gebet geradezu magische Wirkungen zu: ein untergegangenes Schiff hebt sich wieder empor auf die Gebete der Heiligen hin, ein Räuberangriff wird durch Gebete entwaffnet und die Herrschaft der Dämonen gebrochen[4]). Bezeichnenderweise findet sich in den Stromateis keine Spur solcher Anschauung; und so werden wir sie auch für die persönliche Stellung des Clemens nicht in Anspruch nehmen dürfen. Wir sehen aber, daß auch ein Mann wie Clemens den Legenden von der Wirksamkeit heiliger Männer und der Kraft ihres Gebets, wie sie sich das Volk erzählte und wie sie uns in den apokryphen Apostelakten und später in den Heiligenbiographien erhalten sind, keineswegs kritisch gegenüberstand. Für sich selbst freilich verwertet Clemens solche vulgären Vorstellungen nicht.

Für die Anschauungen des Clemens vom Gebet gewinnen wir das geschichtliche Verständnis erst durch einen Vergleich mit der Stellung

---

σπανίως μὲν τοῦτο διὰ τὴν τοῦ θεοῦ δικαίαν ἀγαθότητα· δίδοται δὲ τοῖς καὶ ἄλλους εὐεργετεῖν δυναμένοις· ὅθεν οὐ διὰ τὸν αἰτήσαντα ἡ δόσις γίνεται, ἀλλ' ἡ οἰκονομία, τὸν σώζεσθαι δί αὐτοῦ μέλλοντα προορωμένη, δικαίαν πάλιν ποιεῖται τὴν δωρεάν. VII, 12, D. 315, Mg. 501.

[1]) S. o. S. 24, Anm. 6 und S. 25, Anm. 1.

[2]) τοῖς μὲν οὖν ἐξ ἁμαρτιῶν μετανενοηκόσι καὶ μὴ στερεῶς πεπιστευκόσι διὰ τῶν δεήσεων παρέχει ὁ θεὸς τὰ αἰτήματα· τοῖς δὲ ἀναμαρτήτως καὶ γνωστικῶς βιοῦσιν ἐυνοησαμένοις μόνον δίδωσιν. VI, 12, D. 200, Mg. 321.

[3]) εἰ δέ τινες καὶ ὥρας τακτὰς ἀπονέμουσιν εὐχῇ, ὡς τρίτην φέρε καὶ ἕκτην καὶ ἐννάτην, ἀλλ' οὖν γε ὁ γνωστικὸς παρὰ ὅλον εὔχεται τὸν βίον . . . καταλέλοιπεν δὲ, συνελόντι εἰπεῖν, πάντα ὅσα μὴ χρησιμεύει γενόμενος ἐκεῖ . . . ἀλλὰ καὶ τὰς τῶν ὡρῶν διανομὰς τριχῇ διεσταμένας καὶ ταῖς ἴσαις εὐχαῖς τετιμημένας ἴσασιν οἱ γνωρίζοντες τὴν μακαρίαν τῶν ἁγίων τριάδα μονῶν. VII, 7, D. S. 286, Mg. 456—7. Daran ändert es auch nichts, wenn er im Pädagogen (nicht in den Stromateis!) Tischgebet und Gebetsstunden als gebräuchlich erwähnt.

[4]) Quis dives s. c. 34, D. III, 411, Mg. 640. . . . δι' οὓς καὶ ναῦς βαπτιζομένη κουφίζεται, μόναις ἁγίων εὐχαῖς κυβερνωμένη καὶ νόσος ἀκμάζουσα δαμάζεται χειρῶν ἐπιβολαῖς διωκομένη καὶ προσβολὴ ληστῶν ἀφοπλίζεται, εὐχαῖς εὐσεβέσι σκυλευομένη καὶ δαιμόνων βία θραύεται προστάγμασι συντόνοις ἐλεγχομένη ἐν ἔργοις.

der gleichzeitigen Philosophie. Und zwar kommen hier weniger bestimmte Schulmeinungen in Betracht als vielmehr die Grundanschauungen, die allen Schulen, von der Stoa bis zum Neuplatonismus, gemeinsam sind. Für sie alle liegt das Gebet an der äußersten Grenze jenes volkstümlichen, religiösen Vorstellungskomplexes, den sie im Prinzip überwunden haben wollten. Die einen führen die Befreiung davon mehr, die andern weniger konsequent durch; wo aber von der Volksreligion irgend etwas Wesentliches zurückbleibt, da bleibt auch das Gebet. Diese Stellung an der Grenze zwischen Abzulehnendem und Anzunehmendem bringt es mit sich, daß Männer von gleicher philosophischer Stellung über das Gebet entgegengesetzter Meinung sind, daß derselbe Philosoph in verschiedenem Zusammenhang sich verschieden ausspricht. Plutarch braucht das Gebet[1]), Maximus von Tyrus, der mit ihm philosophisch auf gleichem Boden steht, schreibt eine eigene Abhandlung dagegen[2]). Für den Stoiker Musonius ist das Gebet auch um irdisches Gut und Glück von Bedeutung: „Große Götter beschützen die Ehe, und wann wäre das Gebet zu den Göttern angezeigter, als vor der Schließung eines Ehebündnisses?“[3]) Seneca dagegen schreibt: „Was braucht es Gebete? Mache dich selbst glücklich! Ergreife das wahrhaftige Gut und du wirst ein Genosse der Götter sein, anstatt dich hilfeflehend vor ihnen zu beugen!“[4]) Derselbe Mann aber, von dem wir solch schroffe Worte hören, hat selbst gebetet![5]) Er rechtfertigt die Bittgänge, deren Wirksamkeit durch die Lehre vom unabänderlichen Fatum oder ewig feststehenden Gotteswillen nicht aufgehoben sei, da diese Bittgänge vom Fatum als Bedingungen der göttlichen Hilfe von Ewigkeit her vorgesehen seien. Die Götter haben etliches in der Schwebe gelassen, sodaß es nur auf die Gebete der Menschen hin eintritt[6]). Oder er sagt, das Gebet habe nicht den Zweck, die Hilfe der Götter zu erzwingen, sondern nur sie an die menschlichen Anliegen zu erinnern[7]). Den Epikureern gegenüber verwendet er nach stoischer Art die Tatsache, daß fast überall zu den Göttern gebetet wird, als Beweis dafür, daß diese sich wirklich um die Menschen kümmern[8]). So schlägt sich anderthalb Jahrhunderte

[1]) Z. B. Moral. 1, 166 E. παρ' ὧν (θεῶν) αἰτούμεθα πλοῦτον, εὐπορίαν, εἰρήνην, ὁμόνοιαν, ὄρθωσιν λόγων καὶ ἔργων τῶν ἀρίστων.

[2]) Dissert. XI. [3]) flor. III, 7. [4]) ep. 31, 5 und 8.

[5]) ad Helv. 18, 6: deos oro; ben. II, 1, 4: deos, quibus honestissime supplicamus. [6]) nat. qu. 37 ff. [7]) ben. V, 25, 4. [8]) ben. IV, 4, 1.

vor Clemens ein Philosoph die Brücke von der Verwerfung des Gebets zu seiner Verwertung!

Und je näher wir der Zeit des Clemens kommen, um so größer wird die Übereinstimmung zwischen seiner Anschauung und der der Philosophen. Wie schwankt Mark Aurel zwischen der Beschränkung des Gebetes auf das einzige Ziel, die stoische Apathie zu erreichen, wie es die Konsequenz seiner Weltanschauung erfordert[1]), und zwischen dem naiven Gebrauch des Bittgebetes, wie er seiner religiösen Stimmung entspricht[2]). Läßt uns jene Beschränkung vermuten, daß er wohl die Form des Bittgebetes festgehalten habe, der Sache nach aber nur die Anbetung, die Versenkung in Gott und in den göttlichen Willen kenne, so belehrt uns eine Stelle, an der einmal seine persönliche Religiosität in ihrer ganzen Wärme durchbricht, eines Besseren: „Ich scheide aus diesem Leben, auf dessen Ende meine Mitlebenden, sie, für die ich so viel kämpfte, betete und sorgte, warten . . . .“[3]) Ähnlich steht es mit Epiktet. Über seine Stellung zum Bittgebet ist aus seinen Schriften nichts Sicheres zu entnehmen[4]). Bei seiner Theologie, die sich als ein „für unsere modernen Begriffe kaum verständliches Gemisch von Theismus, Pantheismus und Polytheismus“ darstellt, ist eigentlich jeder Standpunkt möglich. Aber da ihm der ganze Kultus in Tempeln und auf den Altären, die Darbringung von Opfern und damit auch das Gebet zu den Göttern als etwas Heiliges gilt, an dem er nicht rütteln will, so können wir mit ziemlicher Sicherheit vermuten, daß er persönlich zum Bittgebet nicht anders stand als Mark Aurel, mit dem er ja in seiner ganzen Weltanschauung übereinstimmt. Und wenn wir über seine religiösen Vorstellungen ein abschließendes Urteil hören: ist's nicht, als sei es über Clemens gefällt? „Die Konsequenz seiner hohen Moral hätte eigentlich zur Verwerfung alles äußeren Götterkultus, zu einer bloßen Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit führen müssen.

---

[1]) ἐ. ἑ. 9, 40: οὕτος εὔχεται· πῶς κοιμηθῶ μετ' ἐκείνης. σύ· πῶς μὴ ἐπιθυμήσω τοῦ κοιμηθῆναι μετ' ἐκείνης. ἄλλος· πῶς στερηθῶ ἐκείνου. σύ· πῶς μὴ χρῄζω τοῦ στερηθῆναι. Ἄλλος· πῶς μὴ ἀποβάλω τὸ τέκνιον. σύ· πῶς μὴ φοβηθῶ ἀποβαλεῖν. ὅλως ὧδε ἐπίστρεφον τὰς εὐχάς, καὶ θεώρει, τί γίνεται.

[2]) 5, 7: εὐχὴ Ἀθηναίων· ὗσον, ὗσον, ὦ φίλε Ζεῦ, κατὰ τῆς ἀρούρας τῆς Ἀθηναίων καὶ τῶν πεδίων. Ἦ τοι οὐ δεῖ εὔχεσθαι, ἢ οὕτως, ἁπλῶς καὶ ἐλευθέρως.

[3]) 10, 36: ἐκ τοιούτου βίου ἀπέρχομαι, ἐν ᾧ αὐτοὶ οἱ κοινωνοί, ὑπὲρ ὧν τὰ τοσαῦτα ἠγωνισάμην, ηὐξάμην, ἐφρόντισα, αὐτοὶ ἐκεῖνοι ἐθέλουσί με ὑπάγειν . . .

[4]) εὔχεσθαι findet sich bei Arrian fast ausschließlich in der Bedeutung „wünschen“.

Aber dieser Konsequenz wurde er sich um so weniger bewußt, als die kräftige und geläuterte Religiosität, die in ihm lebte, ihn vor jeder Veräußerlichung der Gottesverehrung bewahrte und er im sicheren Besitz der Sache die Unangemessenheit der Form gar nicht empfand"[1]).

Clemens Alexandrinus war Platoniker. Mit Platonikern hat er auch in der Auffassung des Gebetes am meisten Gemeinsames. Daß das nicht deutlicher hervortritt, liegt allein daran, daß diese Leute in ihren Schriften nicht häufiger über dies Thema sprechen. Aber selbst Maximus von Tyrus — übrigens der einzige, der eine reinliche Scheidung zwischen Bitte und Anbetung vornimmt — der sich durch die Verwerfung des Bittgebets von Clemens unterscheidet, schreibt: Du glaubst, daß das Gebet des Philosophen eine Bitte sei um das, was nicht gegenwärtig ist. Ich aber halte das Gebet für einen Verkehr und eine Zwiesprache mit den Göttern über das Gegenwärtige[2]). Und ebenso wie Clemens ist er der Meinung, daß bei Gebeten um geistige Güter der Betende selbst die Erfüllung in der Hand hat[3]).

Für die Neuplatoniker ist das Gebet von großer Bedeutung gewesen; keiner ihrer Meister hat es versäumt, sich in seinen Schriften damit zu beschäftigen. Die Auffassung ist überall, von geringfügigen Äußerlichkeiten abgesehen, die gleiche; und zwar lernen wir sie am besten kennen aus den Ausführungen des Proklus. Freilich ist dieser durch fast drei Jahrhunderte von Clemens getrennt; aber will er schon in seinen eigentlich philosophischen Ausführungen nichts anderes, als die Meinung der Schule in ein großes System fassen, ohne Wesentliches neu hinzuzubringen, so beruft er sich in seiner Darstellung des Gebets zu wiederholten Malen auf Porphyr und Jamblich[4]). Wie er selbst sich also in seiner Auffassung des Gebetes eins wußte mit seinen Vorgängern, so dürfen auch wir seine Anschauungen nicht nur für den früheren Neuplatonismus in Anspruch nehmen, sondern dürfen in der Unveränderlichkeit und Beständigkeit, mit der sich gerade diese

---

[1]) A. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet. Stuttg. 1894, S. 83.

[2]) ἀλλὰ σὺ μὲν ἡγεῖ τὴν τοῦ φιλοσόφου εὐχὴν αἴτησιν εἶναι τῶν οὐ παρόντων· ἐγὼ δὲ ὁμιλίαν καὶ διάλεκτον πρὸς τοὺς θεοὺς περὶ τῶν παρόντων. Dissert. XI, 8.

[3]) (Sokrates) εὔχετο μὲν τοῖς θεοῖς, ἐλάμβανε (vgl. S. 23f.) δὲ παρ' ἑαυτοῦ, συνεπινευόντων ἐκείνων, ἀρετὴν ψυχῆς καὶ ἡσυχίαν βίου καὶ ζωὴν ἄμεμπτον καὶ εὐέλπιν θάνατον, τὰ θαυμαστὰ δῶρα, τὰ θεοῖς δωτά. Ebda.

[4]) In Tim. 64 A. C., 66 E.

Vorstellungen vom Gebet durch Generationen hindurch fortgepflanzt haben, einen Beweis dafür sehen, wie fest sie in der philosophischen Grundstimmung, die der Neuplatonismus mit seinen Vorläufern gemein hat, wurzeln.

Für Proklus bedeutet das Gebet ebenso wie für Clemens einen Verkehr mit Gott[1]), eine Verknüpfung mit dem Göttlichen[2]), eine Einigung mit dem, zu dem man betet[3]). Wie Clemens sich im Gebet durch Christi Geist beflügelt fühlte, hin zu dem himmlischen Jerusalem[4]), so gehört auch für Proklus das Gebet zu dem Aufstieg nach oben[5]). Aber auch er kennt daneben das Bittgebet[6]). Selbst bis in solche Einzelheiten hinein erstreckt sich die Übereinstimmung zwischen beiden, daß wir bei jedem den Satz finden, dem Guten, Vollkommenen und Weisen zieme das Gebet vor allen[7]).

Denken wir endlich daran, daß für alle diese Männer das Ideal des in Gott ruhenden, selbstgenügsamen Weisen, das ja mit dem Gebet so eng verbunden ist, ganz ähnlich wie bei Clemens, im Mittelpunkt ihrer religiösen Gedankenwelt stand; daß andrerseits sie alle ebensowenig wie Clemens an den Wundergeschichten des Volkes An-

---

[1]) Wenn Plato vom Gebet spricht, hat er es zu tun mit περὶ σωφρονούντων καὶ θεοῖς προσομιλεῖν δυναμένων in Tim. 64 C und: ὅλως δὲ ἄλλον εὔχεσθαι οὐ προσῆκεν ἢ τὸν ἀγαθὸν διαφερόντως . . . τούτῳ γὰρ ἀνυσιμώτατον γίνεται πρὸς τὸν εὐδαίμονα βίον τὸ προσομιλεῖν θεοῖς. 65 C. Die Fangschlüsse, die der Epikureer Hermachus an Plato Tim. 27 C knüpft, werden von Porphyr und von Proklus ausführlich widerlegt. Dabei halten beide den platonischen Satz unbedingt fest: ἐπὶ παντὸς ὁρμῇ καὶ σμικροῦ πράγματος εὐχῆς δεόμεθα. Proklus in Tim. 66 E.

[2]) καὶ δὴ προστίθησιν, ὅτι τῶν σπουδαίων ἡ εὐχὴ μάλιστα προσήκει, διότι συναφὴ πρὸς τὸ θεῖόν ἐστιν, 64 B, und ἃ μὲν οὖν περὶ εὐχῆς εἰδέναι δεῖ τὴν πρώτην, τοιαῦτα ἄττα ἐστίν, ὅτι οὐσία μὲν αὐτῆς ἡ συναγωγὶς καὶ συνδετικὴ τῶν ψυχῶν πρὸς τοὺς θεούς, 65 E.

[3]) ἡ εὐχὴ . . . ἑνοῦσα μὲν τοὺς εὐχομένους ἐκείνοις, πρὸς οὓς εὔχονται. 65 A.

[4]) ἐγὼ δὲ ἂν εὐξαίμην τὸ πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ πτερῶσαί με εἰς τὴν Ἱερουσαλὴμ τὴν ἐμήν. IV, 26, D. II, 417, Mg. VIII, 1381.

[5]) οὐκ ἄρα σμικρόν τι μόριόν ἐστιν ἡ εὐχὴ τῆς ὅλης ἀνόδου τῆς ψυχῆς. 65 C.

[6]) πρώτισται μὲν γάρ εἰσιν (αἱ εὐχαί) αἱ ὑπὲρ τῆς ψυχῆς σωτηρίας, δευτέραι δὲ αἱ ὑπὲρ τῆς τῶν σωμάτων εὐκρασίας, τρίται δὲ αἱ ὑπὲρ τῶν ἐκτὸς ἐπιτελούμεναι. 66 A.

[7]) Vgl. die eben angeführten Stellen 65 C und 64 B mit Strom. VII, 7, D. S. 285 (zitiert S. 25, A. 9). Und ist Clemens der Meinung, daß der Gnostiker allein der wahre Priester sei (οὗτος ἱερεὺς ὅσιος τοῦ θεοῦ, VII, 7, Mg. IX, 524), so sagt auch kurze Zeit vor Proklus der Neuplatoniker Hierokles in carm. aur. c. 1, ed. Gaisford, S. 25: ὅθεν καὶ μόνος ἱερεὺς ὁ σοφὸς λέγεται, μόνος θεοφιλής, μόνος εἰδὼς εὔξασθαι.

stoß nahmen[1]), und daß sie den Zustand, den Clemens gern εὐχή nennt, der oft richtiger als Kontemplation zu bezeichnen ist, ebenso wie dieser, unzählige Male beschreiben, ohne das Wort εὐχή zu gebrauchen, so kommen wir zu dem Ergebnis, daß sich die Vorstellungen des Clemens vom Gebet in keinem wesentlichen Punkte von denen seiner philosophisch gebildeten „heidnischen" Zeitgenossen unterscheiden.

Es ist in den letzten Jahren m. W. nur einmal der Versuch gemacht worden, auch für das spezifisch religiöse Leben des Clemens den Zusammenhang mit der griechischen Philosophie aufzuzeigen, und zwar von einem Franzosen[2]). Eugène de Faye versucht bei den Vorstellungen des Clemens vom Gebet den Einfluß des Platonismus von dem der Stoa zu sondern, und zwar sieht er den ersteren in der engen Beziehung des Gebets zur Kontemplation, zur νοητὴ οὐσία, den letzteren im wesentlichen in dem Ausschluß der Bitten um irdische Güter. Ein solcher Versuch wird immer mit Vorsicht aufzunehmen und nur dann als geglückt zu bezeichnen sein, wenn wirklich schlagende Übereinstimmungen in der Grundidee und vor allem in der Einzelausführung nachgewiesen sind. Das letztere aber ist in der Untersuchung des Herrn de Faye keineswegs der Fall. Soweit der Verfasser „frappante Analogien" bringt[3]), hängen sie mit dem Gebet höchstens mittelbar zusammen und können nur im allgemeinen den Einfluß der Stoa auf die Weltanschauung, vor allem auf die Ethik des Clemens dartun. Das wäre aber nichts Neues. Wo es sich um das Gebet selbst handelt, suchen wir vergebens nach einem einzigen Beleg. Die These, daß nur die Stoa den Clemens den Ausschluß der Bitten um Irdisches habe lehren können[4]), ist geradezu falsch. Wir haben gesehen, daß dieser

---

[1]) Für Epiktet s. Bonhöffer a. a. O. S. 77 ff.

[2]) Eugène de Faye, Clémens d'Alexandrie. Étude sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle. Paris, E. Leroux, 1898. S. 288 ff.

[3]) de Faye stellt zusammen Seneca, ep. ad Lucil.: Aliquis vir bonus nobis eligendus est, ac semper ante oculos habendus, ut sic tamquam illo spectante vivamus et omnia tamquam illo vidente faciamur und Clem. Strom. VII, 35: εἰ δὲ ἡ παρουσία τινὸς ἀνδρὸς ἀγαθοῦ διὰ τὴν ἐντροπὴν καὶ τὴν αἰδῶ πρὸς τὸ κρεῖττον ἀεὶ σχηματίζει τὸν ἐντυγχάνοντα, πῶς οὐ μᾶλλον ὁ συμπαρὼν ἀεὶ διὰ τῆς γνώσεως καὶ τοῦ βίου καὶ τῆς εὐχαριστίας ἀδιαλείπτως τῷ θεῷ οὐκ εὐλόγως ἂν ἑαυτοῦ παρ' ἕκαστα κρείττων εἴη εἰς πάντα etc.

[4]) Il n'y a qu'un stoïcien et notamment un disciple d'Épictète qui puisse

Gedanke seit Sokrates und Plato Gemeingut der Philosophie geworden war. Die Untersuchung darüber, wie weit die Stoa an seiner Festigung und Durchsetzung teil hat, ist eine Sache für sich und gehört ins Gebiet der Geschichte der Philosophie. Auch die Beobachtung, daß das Hervortreten der νοητὴ οὐσία, das Leben in der übersinnlichen Welt, aus dem Platonismus stammt, dürfte nicht neu sein. Für das Gebet hat sie nur mittelbare Bedeutung[1]). Nur insofern ist die Untersuchung de Fayes wertvoll, als sie auch für die Gebiete, die an der Grenze des eigentlich Religiösen liegen, die Übereinstimmung der Gedanken des Clemens mit denen der hellenistischen Philosophie deutlich zum Bewußtsein bringt und so unsere Beobachtung bestätigt: daß die Vorstellungen des Clemens vom Gebet und damit seine ganze religiöse Grundstimmung, sein religiöses Innenleben wenig anders war als das eines Epiktet und Mark Aurel, eines Plutarch oder Plotin. Natürlich hat jeder dieser Männer seine Eigenart und bis in die kleinsten Einzelheiten, bis in den wörtlichen Ausdruck hinein darf man Übereinstimmungen zwischen ihnen nicht suchen. Die Möglichkeit, daß das Leben in der christlichen Gemeinschaft auf die geschilderten Vorstellungen des Clemens von Einfluß gewesen sind, soll nicht geleugnet werden. Aber die Gedankenwelt eines großen Mannes läßt sich nun einmal nicht in bestimmte Fächer restlos unterbringen. Dem „Unbewußten" in der Persönlichkeit muß Rechnung getragen werden und darum müssen wir uns mit den festgestellten Beziehungen seiner Auffassung des Gebets zur allgemeinen Anschauung der hellenistischen Religionsphilosophie zufrieden geben.

---

limiter ainsi la prière (S. 290). — Ne doit-on pas . . . ajouter que non seulement l'idée particulière dont il s'agit dérive du Portique, mais que le sentiment même qui inspire à Clément l'idée que l'on doit exclure de l'oraison véritable toute demande touchant les biens extérieurs provient de la même source? (S. 290—91.)

[1]) Ebenso verfehlt erscheint es mir freilich, für die Vorstellung des Clemens vom Gebet auf einzelne Worte des Paulus zu verweisen (H. Lüdemann im Archiv f. Gesch. d. Philosophie, Berl. 1902, XV, 4: Rö. 12, 12, 1. Th. 5, 17, Kol. 4, 2). Eine solche Zentralidee, wie sie der Gedanke vom betenden Gnostiker bei Clemens bedeutet, bildet sich nicht an einzelnen Schriftstellen, am allerwenigsten bei einem Philosophen des 2. Jahrhunderts, der erst im Mannesalter Christ wird.